

ENSAYOS DE COMPRENSIÓN 1930-1954 Hannah Arendt

54

Hannah Arendt



Colección Esprit

Ensayos de comprensión 1930-1954

Traducción de Agustín Serrano de Haro

CAPARRÓS EDITORES

Los *Ensayos de comprensión 1930-1954* abarcan un período central de la vida y el pensamiento de Hannah Arendt. Se trata asimismo de un momento decisivo de la historia política y espiritual del mundo contemporáneo, a cuya lúcida descripción y análisis dedica Arendt buena parte de los textos. En ellos se asiste, casi al hilo de los terribles acontecimientos, al descubrimiento de ese abismo categorial que es el concepto de totalitarismo. Pero son muy numerosos los temas de la política y la cultura de preguerra y de posguerra que afloran en estas páginas, unidos con admirable brillantez por esa "necesidad de comprender" que Arendt reconoció, también aquí, como su único motivo intelectual: Kierkegaard, Kafka, Heidegger, Jaspers, Hitler, los campos de concentración, la Internacional Fascista, el existencialismo, la emancipación de la mujer, el comunismo y la bomba atómica, son algunos de esos focos de atención de esta pensadora de lo político. Este ejercicio de comprensión "sin asideros" ni complacencias mantiene hoy una asombrosa vigencia.

Hannah ARENDT (1906-1975) fue discípula de Heidegger y Jaspers (bajo cuya dirección se doctoró con un estudio sobre *El concepto de amor en S. Agustín*). Entre sus obras cabe destacar: *Los orígenes del totalitarismo* (1951), *La condición humana* (1958), *Entre el pasado y el futuro* (1961), *Eichmann en Jerusalén* (1961), *Sobre la revolución* (1963) y *La vida del espíritu* (1978).



ISBN 84-96282-03-1





Hannah Arendt

ENSAYOS DE COMPRENSIÓN 1930-1954

Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt

Traducción de
Agustín Serrano de Haro

Caparrós Editores

2005

Bayona, 10 - 2° izda. • 28028 Madrid
Tel.: 91 420 03 06 • Fax: 91 420 14 51
Correo electrónico: info@caparroseditores.com
http://www.caparroseditores.com

Diseño y composición: LA FACTORÍA DE EDICIONES, S. L. (Madrid)

Impresión: Publidisa
ISBN: 84-96282-03-1
Depósito Legal: SE-284-2005 en España
Impreso en España • Printed in Spain

Índice

Presentación 9

I. ¿Qué queda? Queda la lengua materna 17

II. Agustín de Hipona y el protestantismo 41

III. Filosofía y sociología 45

IV. Sören Kierkegaard 63

V. Friedrich von Gentz 69

VI. Salón berlinés 77

VII. Acerca de la emancipación de la mujer 87

VIII. Franz Kafka. Una reevaluación 91

IX. Asuntos de política exterior en la prensa de lengua extranjera . . 105

X. Aproximaciones al "problema alemán" 135

XI. Culpa organizada y responsabilidad universal 153

XII. Pesadilla y fuga 167

XIII. Dilthey como filósofo y como historiador 171

XIV. Las semillas de una Internacional fascista 175

XV. Cristianismo y revolución 189

XVI. Triunfa la política de poder 195

XVII. Ya no, todavía no 197

XVIII. ¿Qué es la filosofía de la existencia? 203

XIX. Existencialismo francés 233

XX. La torre de marfil del sentido común 241

XXI. La imagen del Infierno 245

XXII. *La nación* 255

XXIII. Dedicatoria a Karl Jaspers 261

XXIV. Conferencia de la *Rand School* 267

XXV. La religión y los intelectuales 279

XXVI. Las técnicas de las ciencias sociales
y el estudio de los campos de concentración 283

XXVII. Las secuelas del régimen nazi. Informe desde Alemania . . 301

XXVIII. Los huevos rompen a hablar 327

XXIX. A la mesa con Hitler 345

XXX. Los hombres y el terror 359

XXXI. Comprensión y política.
(Las dificultades de la comprensión) 371

XXXII. De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión . . 395

XXXIII. Heidegger el zorro 435

XXXIV. Comprender el comunismo 437

XXXV. Religión y política 443

XXXVI. Los ex-comunistas 471

XXXVII. Una réplica a Eric Voegelin 483

XXXVIII. Sueño y pesadilla 493

XXXIX. Europa y la bomba atómica 503

XL. La amenaza del conformismo 509

XLI. La preocupación por la política
en el reciente pensamiento filosófico europeo 515

Índice temático y de nombres 539

Presentación

Triste deber el del presentador de este libro, obligado a demorar al lector, así sea brevemente, el conocimiento de páginas tan intensas y lúcidas, tan vibrantes y verdaderas como las que siguen, y que, en su amparo, o al menos en su descargo, sólo ha de alegar las peculiaridades de la edición norteamericana a partir de la que se ha hecho esta traducción española.

El larguísimo cuarto de siglo, *1930-1954*, que mientan estos *Ensayos de comprensión* es la encrucijada política decisiva del siglo XX y a la vez la aterradora circunstancia que disloca la vida de Hannah Arendt. Pese a que su autora nunca habría pensado en reunir textos tan dispares, el volumen constituye de alguna manera el sorpredente y espontáneo testimonio de quien, pues pudo sobrevivir a la guerra total y al crimen masivo, hizo de la comprensión incondicional de ello la tarea de su vida. Así, si el cronológicamente primer ensayo de la recopilación es una secuela evidente del estudio sobre el concepto de amor en san Agustín que, aparecido en Berlín en 1929, había servido a Arendt para obtener en Heidelberg un prometedor doctorado en filosofía, los ensayos finales del conjunto recogen ya una aguda polémica en torno al desconcertante descubrimiento del *totalitarismo;* la extraña categoría, hoy tópica y amenazada de banal desfiguración, ayer fundamentalmente cuestionada, anteayer orillada en bien de más que dudosas comodidades ideológicas, y que es inseparable del nombre de su precoz y más audaz sistematizadora. Y si en los textos alemanes del año 1932 se reconocen con facilidad los temas del libro de Arendt sobre la figura de Raquel Varnhagen —la judía paria del Berlín romántico cuya búsqueda infeliz de la asimilación imposible sirvió a Arendt para entenderse a sí misma en el Berlín prehitleriano—, los textos ingleses de veinte años después reflexionan desde Nueva York sobre la posguerra atómica y están firmados por quien, sin tener ya que renunciar a su condición judía, estrenaba ciudadanía norteamericana tras años de persecución, clandestinidad y refugio. Cabría incluso conjeturar sobre el hecho de que el período de silencio entre los escritos ale-

manes y los norteamericanos lo rompa justamente una conmovedora evocación de Kafka en 1944, como si el autor de *La metamorfosis* y *América* fuera en verdad la "afinidad electiva" más honda de la autora de *Los orígenes del totalitarismo.*

Pero este testimonio indirecto de historia vivida e historia pensada tiene, en efecto, algo de sorprendente, ya que lo que brilla por una ausencia casi absoluta a lo largo de estas decenas de páginas y de años de escritura es la primera persona del singular verbal. La excepción confirmatoria es, patentemente, la entrevista a Arendt del año 1964 en la televisión de Alemania Occidental; una larga conversación que, desbordando las fronteras temporales de la obra, justo por ello y por su tono memorativo, oficia de insuperable prólogo al conjunto de los textos. Quien contestaba de inmediato a su entrevistador "para mí lo esencial es comprender, yo tengo que comprender", y más adelante se explayaba en que "para mí la cuestión era más bien: puedo estudiar filosofía o puedo tirarme a un río. No es que yo no amase la vida, no, no era eso. Como le decía antes, era el tener que comprender...", es quien desaparece del escenario de análisis tan pronto como ella misma despliega el ejercicio infinito de la comprensión y lo articula en ese diálogo solitario consigo misma y sobre la experiencia en que consistiría el verdadero comprender.

Yo ignoro si este vínculo entre la radical necesidad íntima de comprender y la entrega absoluta, casi anónima, a los acontecimientos que piden comprensión, explica ciertos logros descriptivos y analíticos realmente asomobrosos de estos ensayos. Pues estremece leer una conceptuación de "las fábricas de la muerte" —concepto estricto, no metáfora— que está escrita cuando ellas aún despedían al cielo europeo humo de seres humanos; y sobrecoge que en el presente vivo de la simultaneidad pudiera describirse la organización diseñada por Himmler para integrar en la administración del crimen a todo un pueblo de buenos padres de familia y celosos trabajadores —descripción que anticipa cabalmente el tenor de la tesis acerca de la banalidad del mal—. A lo que se ve, pues, entre las exigencias de la comprensión no se cuentan ni los largos plazos de distanciamiento temporal (que miden más bien la tardanza en empezar a reparar en lo ocurrido), ni el pertrecho de métodos objetivos (los cuales más

bien oponen resistencia a que ciertos acontecimientos midan sus postulados téoricos).

Y otro tanto cabría decir a la hora de detectar sin paliativos, y pese a la escasez de fuentes, la cualidad totalitaria del terror estalinista *Stalino rege.* No es en absoluto un sarcasmo irrespetuoso para con los millones de víctimas la forma en que Arendt presenta en "Los huevos rompen a hablar" la *sutil* aportación de Stalin al arte de construir la Historia de la Humanidad; descansaría tal contribución en un giro sobre la consabida máxima de que "no cabe hacer una tortilla sin romper los huevos", de tal manera que pueda llegar a sonar y a ponerse masivamente en práctica de este otro modo: "no cabe romper huevos sin que salga una tortilla".

No es el totalitarismo, en todo caso, el asunto cuasi-monográfico de esta recopilación. El hecho de que el editor norteamericano optara, con buen criterio, por dejar fuera de ella los ensayos de Arendt que constituían versiones previas de capítulos o secciones de *Los orígenes del totalitarismo* influye sin duda en esta circunstancia. Pero es sobre todo una doble paradoja relacionada con el fenómeno decisivo la que da cuenta de la notable pluralidad de asuntos, enfoques, incluso géneros, que puebla estas páginas. En términos históricos, "comprender la naturaleza del totalitarismo es casi lo mismo que comprender el corazón de nuestro siglo", y, como la pensadora judía se encarga de añadir, "este logro es probablemente sólo un poco más fácil que conseguir ese proverbial salto sobre la propia sombra". Pero a la vez, en términos teóricos, la comprensión buscada del siglo en curso opera en un espacio categorial desconocido, ya que si el suelo de acontecimientos desborda de hecho los patrones recibidos de juicio moral y político, puede muy bien suceder que los conocimientos tradicionales acerca de la condición humana —los del sentido común no menos que los filosóficos— hayan quedado fuera de juego. El rico ramillete de textos de temática filosófica, a propósito del existencialismo, del nuevo interés filosófico por la política, de los intentos de renovación del pensamiento católico, o desde luego el gran ensayo metódico acerca de la índole peculiar de la comprensión, conjugan con acierto esta tensión constitutiva entre los "problemas eternos" y la desmesura del presente; pues,en verdad no admite otro tratamien-

to la aporía de tener que comprender aquello que quiebra los marcos de la comprensión.

Aún más rico resulta, con todo, el conjunto de análisis propiamente políticos sobre el presente y el futuro inmediato de Europa, así como sobre el presente y futuro de los Estados Unidos. Se observa en ellos hasta qué punto la clarividencia de la pensadora acerca de lo ocurrido en el inmediato pasado, y acerca de lo que ocurría en la Unión Soviética, no sesgaba unilateralmente la mirada de su comprensión, sino que, al contrario, la depuraba de cara también a las nuevas oportunidades que se colaban entre las terribles incertidumbres. Llama especialmente la atención, por ejemplo, la defensa arendtiana de que los movimientos europeos de la Resistencia sí contaban con un proyecto político positivo, que, a diferencia de los gobiernos del exilio restaurados tras la liberación con su añejo nacionalismo, pasaba por un firme europeísmo democrático (en que había sitio desde luego para una nueva Alemania). He aquí una Arendt poco conocida, propugnadora, a partir de la experiencia de unos *homines novi*, de una Europa federalizada en el Oeste y también en el Este —donde, eso sí, tendrá tiempo de anotar el aplastamiento de las esperanzas—. A este respecto merecen también especial mención los dos escritos temáticos sobre Alemania: su muy original "aproximación al problema alemán" en el *año cero*, y el extraordinario "Informe desde Alemania" del *año cinco*. La escasa simpatía de Arendt hacia la tradición política de su país natal se alía aquí con una demoledora ironía contra las legiones de expertos sobrevenidos que quieren ver en los alemanes "nazis en potencia desde los tiempos de Tácito". O, dicho de otro modo, la develadora del totalitarismo y de sus orígenes y condiciones de posibilidad resulta la más brillante impugnadora de los intentos por vincular el nazismo con la tradición cultural y espiritual de Alemania —y ello sin que esta oposición comporte un átomo de complacencia hacia la complicidad del pueblo en el crimen—.

Análogamente, y quizá de nuevo sorprendentemente, la adhesión explícita, inequívoca y por momentos apasionada de Arendt a "la República de los Estados Unidos" no genera en ella sino viva sensibilidad contra quienes, como los ex-comunistas en activo, pervierten el sentido de las sociedades libres y el ejercicio doméstico de la libertad polí-

tica y, en aras de la movilización ideológica, dividen el ancho mundo en sólo antiestalinistas y estalinistas. Contra tirios y troyanos, contra los conformistas hechos a los males menores y los revolucionarios ciegos a males radicales, mas también contra los tocados de nostalgias y melancolías, quizá el perspicaz ensayo que analiza las incomprensiones mutuas de intelectuales norteamericanos y europeos a propósito de las realidades políticas de la otra parte valga asimismo como un escorzo final sobre todo el conjunto. Pues el peculiar punto de vista de la autora, que precisamente no coincide con ninguno de los que somete a examen, trae a la memoria el original tema arendtiano de "dónde estamos cuando pensamos", y en su caso personal, de una a la otra orilla atlántica en la vida y en el pensamiento, permitiría concluir que la limpieza y agudeza de su juicio no nacían, desde luego, del arraigo sino del coraje, y no abocaban a compromisos ideológicos o nacionales sino a un muy raro amor a la libertad.

* * *

Essays in Understanding 1930-1954 vio la luz en el año 1994 en la casa editorial Harcourt Brace. La selección y edición de los textos estuvo a cargo de Jerome Kohn, el último ayudante de investigación de Arendt en la *New School for Social Research.* En la misma portada del libro, Kohn, que desde un primer momento había intervenido en la ordenación del legado de Arendt para su posterior depósito en la Biblioteca del Congreso de Washington, hacía constar la siguiente advertencia aclaratoria: "trabajos no reunidos y no publicados de Hannah Arendt".

El volumen se componía, en efecto, a partir de al menos tres fuentes diferenciadas. De un lado, y principalmente, un buen número de artículos, ensayos y reseñas de Arendt aparecidos tanto en Alemania como en Estados Unidos, tanto antes como después de la guerra. De otro lado, distintas conferencias e intervenciones públicas de la pensadora en el segundo país —con una única excepción—, todas ellas posteriores a la guerra y que estaban sin publicar. Y finalmente, determinados materiales manuscritos del Legado Arendt: dos largos textos grapados uno con otro —"Comprensión y política (Las dificultades de

la comprensión)" y "De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión", del primero de los cuales se conoció una versión parcial en vida de Arendt—, y un asombroso apunte de apenas una página, "Heidegger el zorro", sacado del *Diario de pensamiento* de la autora.

La amplia recopilación de Kohn no agotaba, con todo, ni siquiera lo publicado dispersamente por Arendt en el período de tiempo acotado. Además de las ya citadas versiones preparatorias de la magna obra sobre el totalitarismo, el editor dejó fuera todos los textos de temática judía —hubieran sido reunidos o no en otras ediciones, y considerando como tales todos los aparecidos en el periódico *Aufbau* entre 1941 y 1945 al hilo de los acontecimientos bélicos—. Ambos principios de exclusión no bastan, sin embargo, para delimitar por entero los criterios de la edición. Así, en relación con la etapa alemana, notablemente más parca, se prescindía, aparte de de un puñado de reseñas y artículos breves, sobre todo del estudio dedicado a las *Elegías de Duino*, que Arendt firmó conjuntamente con su primer marido Günther Stern (luego Günther Anders); es, si no me equivoco, el único escrito de su prolífica carrera que Arendt concibió y redactó en colaboración con otra persona —razón que, acaso discutiblemente, Kohn aduce también en contra de su inclusión—. En relación con el período norteamericano, faltan las conferencias de 1953 sobre Marx y la tradición política occidental, además de toda una larga serie de reseñas; género este último que, como el lector comprobará por las aquí aportadas, nunca fue en pluma de Arendt mera noticia bibliográfica, y sí siempre ocasión de comentario y discusión. La introducción del editor norteamericano anunciaba, en cualquier caso, futuras recopilaciones que habían de continuar el trabajo, encomiable, que ésta iniciaba.

La presente traducción española se ha hecho por principio de la lengua en que los ensayos fueron originalmente compuestos. Además de en los siete primeros textos que integran la edición, ésta fue el alemán también en el caso del estudio "¿Qué es la filosofía de la existencia?" incluido en la obra *Seis ensayos* —aparecida en Alemania en 1948—, en la "Dedicatoria a Jaspers" que justificaba la publicación en alemán y en Alemania de esta misma obra, en la reseña del libro "A la mesa con Hitler", en la alocución radiofónica a universitarios alemanes "Los hom-

bres y el terror" y, por fin, en la mencionada fábula sobre Heidegger. Los veintinueve restantes textos del conjunto se han traducido, por tanto, del peculiar inglés arendtiano; un cambio de lengua que afectó poco, si es que algo, a la viveza del concepto. A excepción de la entrevista-proemio, y con la reserva de los textos no datados con precisión, el conjunto sigue, en consecuencia, un orden cronológico.

El plan original de traducción española de la obra contemplaba una división del trabajo por mitades entre Gaizka Larrañaga Argárate, que había iniciado su tesis doctoral sobre el pensamiento de Arendt, y yo mismo. El fallecimiento de Gaizka Larrañaga en infausto accidente de tráfico obligó, sin embargo, a incorporar, si bien en proporción menor a la originalmente planeada, a un nuevo traductor a la empresa, y ha sido mi hermano Alfredo Serrano de Haro quien bajo mi supervisión ha tenido su bautismo de fuego en estos menesteres. Los dos únicos textos que Gaizka Larrañaga tuvo tiempo de verter al español son ahora un homenaje de recuerdo a su persona.

La nota inicial a cada ensayo proporciona las indicaciones relevantes acerca de la procedencia del texto y la identidad de su traductor. Aunque de algunos de estos ensayos existía traducción española previa, por obvias razones de coherencia se ha optado por ofrecer una versión nueva de la totalidad de ellos; en la referencia introductoria sí queda constancia, empero, de los casos en que la traducción anterior ha sido tomada en consideración.

Es finalmente un grato deber agradecer a Susana Zapke, Directora de la Fundación Goethe en Madrid, su muy amable colaboración a la hora de localizar los textos alemanes de Arendt. Y a Sonia Grube, Tomás Cerdán, Ignacio García de Leániz y Juan Miguel Palacios, su sabio asesoramiento ante las distintas dudas de traducción. Andrés Simón Lorda, que estuvo en la génesis de esta publicación, ha estado vivo en mi recuerdo todo este tiempo.

Cincuenta años después del último ensayo de Arendt aquí recogido sigue siendo verdad que "hoy la necesidad de comprender ha crecido hasta hacerse desesperada".

Agustín Serrano de Haro
(Instituto de Filosofía, CSIC)

I

¿Qué queda? Queda la lengua materna Conversación con Günther Gaus[1]

—Señora Arendt, es usted la primera mujer que toma parte en esta serie de entrevistas. La primera mujer, aunque tiene una ocupación que por estos pagos suele considerarse muy masculina: es usted filósofa. Lo cual lleva a mi primera pregunta. ¿tiene usted la impresión de que, pese al reconocimiento que a usted se le brinda y al respeto que inspira, su papel "en el círculo de los filósofos" es una rareza, o tocamos con ello un problema de emancipación femenina que para usted nunca ha existido?

—Bueno, me temo que tengo que empezar protestando. Yo no pertenezco al círculo de los filósofos. Mi profesión, si puede hablarse de algo así, es la teoría política. No me siento en modo alguno una filósofa. Ni creo tampoco haber sido admitida en el círculo de los filósofos, como usted tan amablemente supone. Pero, por hablar de la otra cuestión que planteaba en la presentación: decía usted que la filosofía se suele considerar por estos pagos una ocupación masculina. ¡No tiene por qué seguir siéndolo! Es perfectamente posible que una mujer llegue algún día a filósofa.

—Yo la considero a usted una filósofa...

—Bueno, no puedo impedir que lo haga, pero mi opinión es que yo no soy filósofa. En mi opinión, me despedí definitivamente de la filosofía. Como usted sabe, estudié filosofía pero esto no significa que haya permanecido en la filosofía.

—Con todo, me gustaría escuchar de usted con mayor precisión —y me alegra que tratemos este punto— dónde ve la diferencia entre la filo-

1. Entrevista a Hannah Arendt realizada por el periodista Günther Gaus y emitida por la Televisión de Alemania Occidental el 28 de octubre de 1964. La entrevista se publicó al año siguiente bajo el título "Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache" ["¿Qué queda? Queda la lengua materna"], en: Günther Gaus, *Zur Person*, Múnich, 1965. Traducción de Agustín Serrano de Haro, que corrige aquí y allá la versión que apareció en *Revista de Occidente*, 220 (1999), pp. 83-110; las notas a pie de página son todas del traductor.

sofía política y su trabajo como profesora de teoría política. Cuando pienso en alguna de sus obras, por ejemplo en La condición humana, *yo la situaría, desde luego, en la filosofía mientras usted no me defina la diferencia con mayor precisión.*

—La diferencia está realmente en la cosa misma. La expresión "filosofía política", expresión que yo evito, está extremadamente sobrecargada por la tradición. Cuando yo hablo de estos temas, sea académicamente o no, siempre menciono que hay una tensión entre la filosofía y la política. Es decir, entre el hombre como ser que filosofa y el hombre como ser que actúa; es una tensión que no existe en la filosofía de la naturaleza. El filósofo se sitúa frente a la naturaleza como todos los demás seres humanos; cuando medita sobre ella, habla en nombre de toda la humanidad. En cambio, frente a la política el filósofo no tiene una postura neutral. ¡No desde Platón!

—*Comprendo lo que quiere decir.*

—Hay una suerte de hostilidad a toda política en la mayoría de los filósofos, con muy pocas excepciones. Kant es una excepción. Esta hostilidad es de extraordinaria importancia en todo este problema, pues no se trata de una cuestión personal. Está en la esencia de la cosa misma.

—*¿Y usted no quiere participar en absoluto de esa hostilidad hacia la política porque cree que lastraría su trabajo?*

—En efecto, "no quiero participar en absoluto de esa hostilidad": yo quiero mirar a la política, por así decirlo, con ojos no enturbiados por la filosofía.

—*Comprendo. Volvamos ahora, por favor, a la cuestión de la emancipación femenina. ¿Ha existido para usted este problema?*

—Sí, por supuesto; el problema como tal siempre existe, naturalmente. Yo en realidad he sido una persona anticuada. Siempre he sido del parecer de que hay determinadas ocupaciones que no son para las mujeres, que no les van, si puedo decirlo así. Cuando una mujer se pone a dar órdenes, la cosa no tiene buen aspecto; debiera intentar no llegar a tales posiciones si le importa seguir siendo femenina. No sé si en esto tendré o no razón. Por mi parte me he guiado de algún modo por ese criterio, más o menos inconscientemente, o mejor, más o menos conscientemente. A mí personalmente el pro-

blema mismo no me ha afectado. Mire, yo siempre he hecho lo que he querido.

—Su trabajo —entraremos más adelante en detalles— se ocupa en buena medida de conocer las condiciones bajo las que tiene lugar la acción política y el comportamiento político. ¿Aspira usted a una amplia influencia a través de sus obras, o cree que una influencia tal ya no es posible en nuestros días, o esta cuestión simplemente es accesoria para usted?

—Esto ya es otro tema, ¿sabe usted? Si he de serle sincera, tendría que decir que cuando estoy trabajando no me importa la influencia que pueda tener.

—¿Y cuando ha terminado?

—Bien, entonces he terminado. Para mí lo esencial es comprender, yo tengo que comprender. Y escribir forma parte de ello, es parte del proceso de comprensión.

—Escribir le sirve, pues, para su propio avance en el conocimiento.

—Así es, dado que determinadas cosas quedan ya establecidas. Pongamos que alguien tuviese tan buena memoria como para conservar realmente todo lo que piensa; yo en tal caso dudo mucho que hubiese escrito nada, y es que conozco mi propia vaguería. Para mí de lo que se trata es del proceso de pensamiento en sí mismo. Cuando consigo desarrollarlo, me doy personalmente por satisfecha del todo. Si además logro expresarlo adecuadamente en la escritura, mi satisfacción es doble.

Pero me pregunta usted acerca del efecto que tenga mi trabajo. Si me permite la ironía, se trata de una típica cuestión masculina. Los hombres siempre quieren tener gran influencia; pero yo lo veo como algo más bien extrínseco. ¿Influir yo misma? No, yo quiero comprender. Y si otros comprenden en el mismo sentido en que yo he comprendido, ello me produce una satisfacción personal, como un sentimiento de encontrarme en casa.

—¿Escribe, redacta usted con facilidad?

—A veces sí, a veces no. Pero le diré en general que no escribo hasta que puedo como dictarme a mí misma.

—Hasta que no lo tiene todo ya pensado.

—Sí, sé exactamente lo que quiero escribir; antes de ello no escribo. Normalmente escribo un solo borrador. Y suele ir rápido, pues sólo depende de la velocidad a que mecanografío.

—Su dedicación a la teoría política, a la acción y al comportamiento políticos ocupa hoy el centro de su trabajo. Por ello me parece particularmente interesante lo que he encontrado en su intercambio de cartas con el profesor israelí Scholem. Ahí se lee, si me permite citarla: "en mi juventud no me interesó ni la Historia ni la política"[2]*. Señora Arendt, usted, como judía, emigró de Alemania en 1933. Tenía entonces veintiséis años. ¿Fueron estos acontecimientos la causa de su dedicación a la política, del fin de esa indiferencia suya hacia la política y la Historia?*

—Sí, desde luego. En 1933 ya no era posible la indiferencia. Ni siquiera antes lo era ya.

—¿También para usted, pues, había dejado de serlo ya antes?

—Sí, por supuesto. Yo leía la prensa con ansiedad, y tenía mis opiniones. No pertenecía a ningún partido, no había sentido tampoco necesidad de hacerlo. Pero desde 1931 estaba firmemente convencida de que los nazis se harían con el timón del país. Discutía todo el rato con otras personas sobre estos problemas, aunque no me impliqué sistemáticamente hasta emigrar.

—Tengo entonces una pregunta adicional a lo que acaba de decir. Si desde 1931 estaba convencida de que no se podría evitar la llegada al poder de los nazis, ¿no le impulsó ello a hacer algo en contra, a entrar en un partido, por ejemplo? ¿O es que pensó que algo así carecía de sentido?

—Yo personalmente pensaba que no tenía sentido. Si hubiese pensado de otro modo —restrospectivamente es difícil decirlo—, quizá hubiera hecho algo. Pero pensaba que no había esperanza.

—¿Hay en su recuerdo un determinado acontecimiento a partir del que pudiera datarse su giro hacia la política?

—Yo señalaría el 27 de febrero de 1933, el incendio del *Reichstag*, con las detenciones ilegales que lo siguieron esa misma noche; la llamada "custodia preventiva". Ya sabe, se llevaban a la gente a los sótanos de la Gestapo o a los campos de concentración. Lo que en ese momento se desencadenó fue monstruoso, y hoy queda con frecuencia

2. El intercambio de cartas se produjo en julio de 1963 y se publicó originalmente en agosto del mismo año, en el *Mitteilungsblatt des IOME* de Jerusalén. Puede leerse una traducción española en: *Raíces*, 36 (1998).

ensombrecido por las cosas que vinieron después. Para mí supuso una conmoción inmediata, y desde ese momento me sentí responsable. Es decir, abandoné la idea de que se pudiera ser simple espectadora. Traté de ayudar en distintas cosas. Pero lo que inmediatamente después me sacó de Alemania —si es que he de hablar de ello; nunca lo he hecho, pues no tiene mayor importancia—...

—*Cuéntenos, por favor.*

—Yo de todas formas me proponía emigrar. En seguida pensé que los judíos no podían quedarse. Yo no tenía intención de ir de acá para allá por Alemania como ciudadana de segunda clase, por así decir, en cualquier forma que ello fuese. Creía además que las cosas irían de mal en peor. Pero en todo caso, al final no me fui de Alemania de manera tan pacífica. Y debo decir que ello me produce una indudable satisfacción. Fui arrestada y tuve que abandonar el país de forma ilegal —en seguida le diré cómo—, lo cual me produjo una satisfacción inmediata. Pensé: "¡al menos yo he hecho algo! ¡Al menos yo no soy inocente! ¡De mí nadie podrá decirlo!".

Ahora bien, fue la organización sionista la que me dio esta oportunidad[3]. Yo tenía una estrecha amistad con algunos de sus líderes, sobre todo con el entonces Presidente Kurt Blumenfeld. Pero yo no era sionista; ni ellos trataban de convertirme tampoco. Es verdad que en cierto sentido estaba influida por ellos; me influyó en especial la crítica, la autocrítica que los sionistas difundieron en el pueblo judío. Estaba influida, impresionada por esto, pero políticamente no tenía nada que ver con el sionismo. Pero ahora, en el 33, Blumenfeld y otra persona, a quien usted no conoce, me buscaron y me dijeron: "Queremos hacer una recopilación de todas las expresiones antisemitas del nivel bajo. O sea, por ejemplo, expresiones de asociaciones profesionales, de todo tipo de profesiones, de todas las posibles revistas especializadas; en suma, todo eso que en el extranjero no se conoce". Hacer semejante recopilación caía en ese momento dentro de lo que se llamaba "propaganda del horror". Ningún sionista podía hacerlo, pues si era descubierto caía también toda la organización...

—*Naturalmente.*

3. Se refiere a la *Asociación Sionista de Alemania.*

—Está claro. Así que me preguntaron: "¿Quieres hacerlo tú?". "Desde luego que sí", dije. Estaba realmente contenta. Primero, me parecía una idea muy inteligente, y en segundo lugar, tuve la impresión de que, después de todo, sí que podía hacerse algo.

—¿Y fue arrestada con motivo de este trabajo?

—Sí, me descubrieron. Pero tuve muchísima suerte. Salí a los ocho días porque hice amistad con el comisario que me había arrestado. ¡Un tipo encantador! Acababa de ser ascendido de la policía criminal a la sección política, y no tenía ni idea. ¿Qué se suponía que debía él hacer allí? No paraba de decirme: "Aquí, normalmente, alguien se sienta ante de mí, y yo compruebo los datos, y sé de qué va la cosa. Pero con usted, ¿qué hago yo con usted?".

—¿Esto fue en Berlín?

—Sí, en Berlín. Por desgracia yo tenía que mentirle; no podía descubrir a la organización. Le conté muchas historias fantásticas, y él no paraba de decirme: "Yo te metí aquí y yo te sacaré. ¡No te busques abogado! A los judíos no os queda ya dinero. ¡Ahórrate tu dinero!". Entretanto la organización sí que me había conseguido un abogado, a través de otros miembros, claro. Pero yo lo despedí. Y es que este hombre que me había detenido tenía una cara tan franca, tan decente; confié en él pensando que para mí era una baza mucho mejor que la de un abogado lleno de miedo..., seguro.

—Y salió usted y pudo abandonar Alemania.

—Salí, sí, pero tuve que cruzar ilegalmente la frontera, pues el expediente seguía naturalmente su curso.

—En el intercambio de cartas que he mencionado antes, señora Arendt, usted rechazaba rotundamente, por superflua, una suerte de advertencia de Scholem acerca de que usted debiera tener siempre presente su pertenencia al pueblo judío. Y contestaba usted —cito de nuevo—: "Ser judía pertenece para mí a los datos incontrovertibles de mi vida, y en relación con tales facticidades nunca he querido cambiar nada", ni siquiera en la niñez. Me gustaría hacerle algunas preguntas a este respecto. Usted nació en 1906 en Hannover, hija de un ingeniero, y creció en Königsberg. En su recuerdo, ¿qué significaba para una niña de la Alemania de antes de la guerra proceder de una familia judía?

—No podría contestar a esta pregunta con verdad en términos generales. En lo que hace a mis recuerdos personales, yo no supe por mi familia que yo era judía. Mi madre era completamente arreligiosa.

—*Su padre murió pronto.*

—Mi padre murió pronto, en efecto. Toda la historia suena muy extraña. Mi abuelo era el presidente de la comunidad judía liberal y era concejal en Königsberg. Yo procedo de una antigua familia de Königsberg. Y con todo, la palabra "judío" nunca se oyó en nuestra familia mientras yo fui niña. Me topé con ella por vez primera por los comentarios antisemitas de otros niños en la calle —no merece la pena contarlo—. Después de lo cual sí fui, digamos, "ilustrada".

—*¿Supuso para usted una conmoción?*

—No.

—*¿Tuvo un sentimiento de "ahora soy alguien especial"?*

—Eso sí, pero ésta es otra cuestión. Una conmoción no me supuso. Sólo pensé para mis adentros: "Así son las cosas". ¿Que si tuve el sentimiento de "ahora soy alguien especial"? Sí, pero esto hoy no puedo descifrárselo más.

—*¿De qué modo se sintió especial?*

—Creo, objetivamente, que estaba relacionado con el ser judía. Por ejemplo, de niña —algo mayorcita ya— yo sabía que tenía aspecto judío; mi aspecto era distinto. Y era muy consciente de ello. Pero no de un modo que me hiciera sentirme inferior; sencillamente, así eran las cosas. Además, mi madre, o mi hogar familiar, digámoslo así, era un tanto diferente de los habituales. Había muchas cosas especiales en él, también en comparación con los otros niños judíos e incluso con los de mi propia familia. De modo que, para la niña que yo era, resultaba difícil determinar en qué era especial.

—*Me gustaría que nos hiciese alguna aclaración acerca de lo que ha llamado «lo especial de su casa». Dice usted que su madre nunca creyó necesario explicarle que era usted judía, hasta que usted se topó con el antisemitismo de la calle. ¿Había perdido su madre la conciencia de ser judía, esa conciencia que usted reclamaba para sí en la carta a Scholem? Para ella, ¿este hecho no desempeñaba ya ningún papel? ¿Había conseguido asimilarse, o vivía al menos en la ilusión de que así era?*

—Mi madre no era una persona muy teórica. No creo que se hiciese ninguna idea especial al respecto. Ella procedía del movimiento socialdemócrata, del círculo de la *Sozialistische Monatshefte*, como también mi padre, aunque él menos[4]. Y para ella la cuestión de ser judía no desempeñaba ningún papel. Por supuesto que ella era judía. ¡Nunca me habría hecho bautizar! Y supongo que habría sellado mi boca en caso de descubrir que yo había negado que era judía. Tal cosa era sencillamente impensable, ni se planteaba. Pero naturalmente la cuestión misma se volvió mucho más importante en los años veinte, cuando yo era joven, de lo que lo fue para mi madre. Y cuando yo era adulta, también era ya más importante para mi madre de lo que lo había sido en toda su vida anterior. Pero esto se debió a las circunstancias externas.

Yo, por ejemplo, no creó haberme considerado nunca a mí misma como alemana, en el sentido de la pertenencia al pueblo alemán, no en el sentido de la ciudadanía —si es que puedo hacer esta distinción—. Recuerdo haber tenido discusiones sobre este tema en torno a 1930, por ejemplo con Jaspers. Él me decía: "¡Naturalmente que eres alemana!". Y yo le contestaba: "A la vista está que no lo soy". Pero esto no me importaba, no me hacía sentirme inferior; simplemente no.

Y volviendo a lo que era especial de mi casa, fíjese usted que todos los niños judíos tropezaban con el antisemitismo, que envenenaba el alma de muchos de ellos. La diferencia en nuestro caso era que mi madre mantuvo siempre la postura de que no había que humillarse, de que había que defenderse. Cuando, por ejemplo, alguno de mis profesores hacía comentarios antisemitas —generalmente no contra mí, sino contra otras compañeras judías, en particular judías del Este—, yo tenía instrucciones de levantarme de inmediato, abandonar la clase, irme a casa e informar exactamente de lo ocurrido. Mi madre entonces escribía una de sus muchas cartas, y para mí el asunto había concluido: un día sin colegio, lo cual era estupendo. Pero si los comentarios provenían de otros chicos, entonces no se me permitía informar en casa. Esto ya no procedía. De lo que venía de otros

4. La revista *Sozialistische Monatshefte* (1897-1933) era un foro de la corriente "revisionista", la no revolucionaria, del partido socialdemócrata alemán.

chicos tenía que defenderme yo sola. Con lo cual estas cosas nunca me resultaron un problema. Había normas de conducta que preservaban mi dignidad, por así decir, y que la protegían; en casa estaba absolutamente protegida.

—Usted estudió en Marburgo, Heidelberg y Friburgo, teniendo por profesores a Heidegger, a Bultmann y a Jaspers. Filosofía como materia principal, y teología y griego como materias secundarias. ¿Cómo dio usted en elegir estas materias?

—Sí, también yo me he parado a pensarlo con frecuencia. Sólo puedo decir que la filosofía era segura, desde mis catorce años.

—¿Por qué?

—Bueno, había leído a Kant. Y usted puede preguntar: "¿Por qué leyó a Kant?". Pero para mí la cuestión era más bien: puedo estudiar filosofía o puedo tirarme a un río. No es que yo no amase la vida, no, no era eso. Como le decía antes, era el tener que comprender...

—Sí.

—La necesidad de comprender me acompañó desde muy pronto. Y dado que los libros estaban todos en casa, no había más que cogerlos de la biblioteca.

—¿Recuerda especialmente otras lecturas, aparte de Kant?

—Claro. En primer lugar, la *Psicología de las concepciones del mundo* de Jaspers, publicada, creo, en 1920[5]. Yo tenía catorce años; después leí a Kierkegaard, y ambas cosas encajaban.

—¿Y así llegó la teología?

—En efecto. Ambas [filosofía, teología] encajaban de tal modo que para mí se copertenecían. De lo único que tenía dudas era de cómo se manejaba todo esto cuando se es judía. Y de qué resulta de ello. No tenía ni idea. Entonces me preocupaba seriamente, aunque las preocupaciones se fueron disipando por sí solas. El griego era otra cosa. Siempre he amado la poesía griega. Y la poesía ha tenido una gran presencia en mi vida. Así que añadí el griego porque era lo más cómodo; de todos modos ya lo leía.

—¡Estoy impresionado!

—No exagere.

5. En 1919.

—Sus dotes intelectuales, puestas de manifiesto tan pronto, señora Arendt, ¿no la impidieron, quizá dolorosamente, lo que es la conducta normal en su medio de una escolar y de una joven universitaria?

—Ese habría tenido que ser el caso si yo hubiese reparado en ello, pero yo creía que todo el mundo era como yo.

—¿Cuándo se dio cuenta del error en que estaba?

—Bastante tarde, pero no quiero decir cuándo, me resulta embarazoso. Yo era increíblemente ingenua, en parte como consecuencia de la educación en mi casa. En casa nunca se hablaba de estas cosas; nunca se hablaba de calificaciones. Se tenía por cosa de mediocres. Cualquier ambición se tenía por cosa de mediocres. En todo caso, yo no era consciente de la situación. Se me hizo consciente, de cuando en cuando, como una suerte de extrañeza entre las personas.

—¿Una extrañeza que usted creía que provenía de usted?

—Sí, exclusivamente de mí, pero que nada tenía que ver con el talento. Yo nunca la relacioné con el talento.

—¿El resultado fue un cierto desdén hacia los demás en su juventud?

—Sí que lo hubo. Muy pronto. Y a menudo yo misma sufría por el hecho de sentirlo. Ya sabe: nadie tiene que sentir desdén, nadie tiene derecho a sentirlo, estas cosas...

—Cuando dejó Alemania en 1933, marchó usted a París. En París trabajaba en una organización dedicada a acomodar jóvenes judíos en Palestina[6]*. ¿Puede contarnos algo acerca de ello?*

—Esa organización sacaba de Alemania a jóvenes y niños judíos de entre trece y diecisiete años y los llevaba a Palestina, acomodándolos en *kibbutzim*. Por eso me conozco tan bien este tipo de asentamientos.

—Y los conoce desde fecha muy temprana.

—Efectivamente; en aquel tiempo yo tenía un enorme respeto por los *kibbutzim*. Los muchachos recibían una formación profesional, hacían un reaprendizaje. De cuando en cuando yo colaba de matute también a algún que otro niño polaco. Era un trabajo social y educacional nada extraordinario. Se hacían grandes campamentos en el campo, en que se los preparaba, recibían clases, aprendían las labores del campo, y donde, sobre todo, tenían que ganar peso. Había que vestirles de los

6. La organización se denominaba "Aliyah de la Juventud".

pies a la cabeza, que cocinar para ellos. Sobre todo había que conseguirles papeles, tratar con sus padres, y antes que nada había también que conseguir dinero. También esto corría en buena medida a mi cargo. Yo trabajaba en colaboración con mujeres francesas. Así era aproximadamente mi trabajo. Pero la decisión de asumir este trabajo, ¿quiere saber de dónde sale?

—*Por favor.*

—Mire usted, yo venía de una actividad puramente académica. Y 1933 dejó en mí una impresión muy duradera acerca de este mundo. Primero positiva y luego negativa, o mejor al revés: primero negativa y luego positiva. Hoy a menudo se cree que la conmoción de los judíos alemanes en 1933 se explica por el hecho de que Hitler tomara el poder. Pero en lo que a mí respecta, y a las gentes de mi generación, puedo decir que se trata de un curioso malentendido. La toma del poder era, naturalmente, un desastre. Pero era una cuestión política, no una personal. ¡Para saber que los nazis eran nuestros enemigos, Dios mío, para eso no necesitábamos que Hitler se hiciese con el poder, por favor! Desde hacía al menos cuatro años, era completamente evidente para todo el que no fuese un estúpido. Y también sabíamos que una parte grande del pueblo alemán estaba con ellos. Nada de esto podía ya sorprendernos, conmocionarnos, en el 33.

—*¿Quiere usted decir que la conmoción de 1933 consistió en que sucesos de alcance político general pasaron a un plano personal?*

—Ni siquiera. O eso también. En primer lugar, lo político general se volvía un destino personal cuando se emigraba. Pero en segundo lugar..., bueno, ya sabe usted lo que era la "uniformización"[7]. ¡Y quiero decir que los amigos se "uniformizaron"! El problema, el verdadero problema personal no fue lo que hicieron nuestros enemigos, sino lo que hicieron nuestros amigos. Esa marea de la "uniformización", que en buena medida era voluntaria, o que, en todo caso, no estaba

7. *Gleichschaltung*: "uniformización", o quizá "homologación". Se trata de la consigna y la política de los primeros meses de gobierno nazi de "adaptar" tanto las instituciones como las personas que trabajaban en ellas a la nueva situación que comportaba el triunfo del nacionalsocialismo; lo cual a su vez implicaba depuraciones, exclusión de judíos, delaciones, etc. El término significaba asimismo la política nazi de reconvertir las asociaciones u organizaciones de todo tipo —profesionales, culturales, de ocio— en satélites del movimiento totalitario.

aún bajo la presión del terror: fue como si en torno a nosotros se abriese un espacio vacío. Yo vivía en un medio intelectual, pero conocía también otras gentes. Y pude comprobar que la "uniformización" se convertía, por así decir, en regla entre los intelectuales; no así en los otros medios. Y esto nunca lo he olvidado. Dejé Alemania dominada por la idea —algo exagerada sin duda— de "nunca más", nunca más meterme en historias intelectuales. No quería tener nada que ver con semejante gente. No es que pensara que los judíos y los intelectuales judeoalemanes habrían actuado de manera esencialmente distinta si sus circunstancias hubiesen sido otras. No era eso. Mi opinión era que lo ocurrido tenía que ver con esta profesión, con la intelectualidad. Hablo en pasado. Hoy sé algo más al respecto...

—Justamente le iba a preguntar si seguía creyendo lo mismo.

—No con la misma intensidad. Pero sí sigo pensando que pertenece a la esencia del intelectual el, por así decir, hacerse ideas sobre todo. Que alguien por tener mujer e hijos de los que cuidar se "uniformizase", era una cosa que nadie podía tomarse a mal. ¡Lo malo fue que algunos llegaron a creérselo realmente! Por poco tiempo, algunos incluso por muy poco tiempo. ¡Pero esto significó que se hicieron ideas sobre Hitler, y en parte eran cosas terriblemente interesantes! Cosas fantásticamente interesantes y complicadas. Que flotaban muy por encima del nivel ordinario de la gente. Yo esto lo encontraba grotesco. Hoy diría que cayeron en la trampa de sus propias ideas. Eso es lo que pasó. Pero entonces no lo veía tan claramente.

—¿Y de aquí que usted concediera valor especial al hecho de iniciar algún trabajo práctico y de salir de los círculos intelectuales, de los que quería separarse radicalmente?

—Así es. El lado positivo del asunto fue el siguiente. Aprendí algo que desde entonces acuñé en una frase que siempre recuerdo: "Si a una la atacan como judía, tiene que defenderse como judía". No como alemana, ni como ciudadana del mundo, ni como titular de derechos humanos, ni nada por el estilo. Más bien: "¿qué puedo yo hacer muy en concreto como judía?". A lo que se añadía, en segundo lugar, el propósito decidido de unirme a alguna organización; por vez primera. Unirme a los sionistas, claro está, que eran los únicos que estaban preparados. No habría tenido sentido unirse a quienes se habían asimila-

do; yo, además, nunca tuve nada que ver con ellos. De la cuestión judía en sí misma ya me había ocupado antes. Mi trabajo sobre *Rahel Varnhagen* estaba acabado cuando dejé Alemania. Y en él el problema judío estaba presente, por supuesto. Pues lo escribí con la misma idea: "Quiero comprender". No eran mis problemas personales como judía los que yo discutía ahí. Pero ahora la pertenencia al judaísmo se había convertido también en mi problema, y mi propio problema era político, ¡puramente político! Quería, pues, tener algún trabajo práctico, y sólo y exclusivamente trabajo judío. Y en este este sentido me orienté en Francia.

—*Hasta el año 1940.*

—Sí.

—*Durante la Segunda Guerra Mundial consigue usted llegar a los Estados Unidos de América, donde hoy, como profesora de teoría política, no de filosofía,...*

—Gracias.

—*trabaja en Chicago. Vive usted en Nueva York. Su marido, con quien se casó en 1940, es igualmente profesor de filosofía en América. Con lo cual la comunidad académica, de la que usted ha vuelto a ser miembro —tras la decepción del año 1933—, es ahora internacional. Con todo, quería preguntarle si añora la Europa del período prehitleriano, esa Europa que nunca volverá. Cuando usted viaja a Europa, ¿qué tiene la impresión de que queda y qué se ha perdido irremisiblemente?*

—¿La Europa del período prehitleriano? Le aseguro que no la añoro. ¿Qué queda? Queda la lengua.

—*¿Y eso significa mucho para usted?*

—Mucho. Me he negado siempre, de manera consciente, a perder mi lengua materna. Siempre he mantenido ciertas distancias tanto respecto del francés, que llegué a hablar muy bien, como del inglés, la lengua en que hoy escribo.

—*Eso quería preguntarle. Actualmente escribe usted en inglés.*

—Escribo en inglés, pero no he perdido las distancias respecto del inglés. Hay una diferencia abismal entre tu lengua materna y todas las demás. En mi caso puedo expresarlo con total sencillez: en alemán me sé de memoria una buena parte de la poesía alemana; estos poemas se mueven siempre, de algún modo, en el fondo de mi cabeza *—in the*

back of my mind—. Y esto naturalmente es irrepetible. En alemán me permito cosas que nunca me permitiría en inglés; es cierto que ahora, a veces, me las permito también en inglés, simplemente porque me he vuelto muy atrevida, pero en general he mantenido una distancia. El alemán es, en todo caso, lo esencial que ha quedado y lo que yo siempre he conservado conscientemente.

—*¿Incluso en el momento más amargo?*

—Siempre. Me dije a mí misma: "Bueno, ¿qué puede hacerse? No fue el alemán el que enloqueció". Y en segundo lugar es que no hay sustituto de la lengua materna. Se la puede olvidar, eso es cierto: yo lo he visto. La gente que lo hace habla la lengua extraña mejor que yo, que conservo un acento muy marcado y hablo con frecuencia de manera no idiomática. A ellos no les pasa, pero en su nueva lengua a un cliché sigue otro y otro, porque al olvidar la suya propia han cortado con la productividad que en ella se tiene.

—*Estos casos en que se olvidaba la lengua materna, ¿tiene usted la impresión de que son consecuencia de una represión?*

—Sí, con mucha frecuencia. Yo lo he visto en personas que sufren como un *schock*. Porque lo decisivo no fue el año 1933, ¿sabe?, al menos no para mí. Lo decisivo fue el día en que supimos de Auschwitz.

—*¿Cuándo fue eso?*

—Fue en 1943. Y en un principio no lo creímos, aunque mi marido y yo siempre decíamos que podía esperarse cualquier cosa de *esa tropa*. Pero esto no lo creímos, también porque iba en contra de todo lo que la guerra exigía, en contra de todas las necesidades militares. Mi marido es un antiguo historiador militar y entiende algo de estas cuestiones. Me decía que no creyese las historias que se contaban, que tan lejos no podían ir. Pero medio año después sí que lo creímos, porque nos lo probaron. Esa fue la verdadera conmoción. Antes de ello nos decíamos: "Al fin y al cabo, cada uno tiene sus enemigos; es natural. ¿Por qué no habría de tenerlos también un pueblo?". Pero esto era otra cosa. Era realmente como si el abismo se abriese. Pues se tenía la idea de que cualquier otra cosa que ocurriese podría luego corregirse de algún modo, enmendarse de alguna manera, la política como todo lo demás. Pero esto no. Esto nunca debió permitirse que ocurriese. Y con ello no me refiero sólo al número de las víctimas. Me refiero a la

fabricación de cadáveres y a todo lo demás —no necesito entrar en detalles—. No debió permitirse que ocurriese. Ahí pasó algo a lo que ninguno de nosotros podremos hacernos nunca. Todas las demás cosas que pasaron, he de decir que a veces resultó un tanto difícil: éramos muy pobres, estábamos perseguidos, teníamos que huir, que salir adelante, por las buenas o por las malas... Pero éramos jóvenes, yo incluso —no puedo negarlo— me lo tomaba con humor. Pero esto otro, esto no. Esto era algo completamente distinto. Todo lo demás podía asimilarse incluso en el plano personal.

—Quisiera escuchar de usted, señora Arendt, cómo ha cambiado desde 1945 su juicio sobre la Alemania de posguerra, que usted ha visitado con frecuencia y en la que se han publicado sus trabajos más importantes.

—Volví a Alemania por primera vez en 1949, por encargo de una organización judía dedicada a salvar tesoros culturales judíos, sobre todo libros. Vine con la mejor voluntad. Desde 1945 mi reflexión era la siguiente: Todo lo que pasó en el 33, realmente, en vista de lo que vino después, no tuvo importancia. Cierto, la deslealtad de los amigos, por decirlo bruscamente una sola vez...

—... deslealtad, que usted experimentó personalmente.

—Por supuesto. Pero si alguien realmente se volvía nazi y se ponía a escribir artículos, bueno, no es que tuviera que serme fiel a mí en persona. Conmigo sencillamente no había nada más de qué hablar, y en lo que a mí respecta dejaba de existir. Hasta aquí todo claro. Pero de éstos no todos eran asesinos. Sólo eran gente que cayó en su propia trampa, como diría hoy. Tampoco ellos querían lo que vino después. Por tanto, me parecía que, justamente sobre este abismo, debía haber una base de comunicación. Y así ha sido en muchas relaciones personales. También he discutido con otros; yo no soy particularmente amistosa, ni tampoco muy educada, digo lo que pienso. Pero, de algún modo, las cosas se enderezaron con una serie de gente. Como decía, son sólo personas que hicieron algo ocasionalmente durante unos meses, o, en el peor de los casos, durante unos pocos años; no asesinos ni delatores. Gente que, como ya dije, se "hicieron ideas" sobre Hitler. Pero la vivencia general, la mayor, cuando se vuelve a Alemania —dejando aparte la vivencia del reconocimiento, que en la tragedia griega

es siempre el nudo de la acción—, es de un enorme estremecimiento. Y fuera de ello, la vivencia de oír hablar alemán por las calles. Para mí un gozo indescriptible.

—*¿Con esta idea vino usted en 1949?*

—Más o menos. Y hoy, cuando todas las cosas han vuelto a, digamos, "encarrilarse", las distancias se han hecho mayores de lo que lo eran antes; de lo que lo eran cuando lo viví con estremecimiento.

—*¿Quizá porque las circunstancias de nuestro país, para su gusto, se encarrilaron demasiado rápidamente?*

—Sí, y muchas veces por un carril con el que no me identifico; del que no me siento responsable. Lo veo desde fuera, claro está. Y eso significa que estoy mucho menos implicada de lo que estuve antes. Puede deberse también al paso del tiempo. Quince años, créame, no son cosa de nada.

—*¿Siente usted, pues, una creciente indiferencia?*

—Distanciamiento; indiferencia es demasiado fuerte. Pero distanciamiento sí.

—*Señora Arendt, este otoño ha aparecido en la República Federal su libro sobre el Proceso Eichmann en Jerusalén. Desde su publicación en América la obra ha sido el centro de una fuerte polémica. Especialmente desde la parte judía se han levantado objeciones contra su libro, que usted dice que se basan, en parte, en malas comprensiones y, en parte, en una campaña política dirigida. Ha producido rechazo, sobre todo, la cuestión que usted plantea de en qué medida deba atribuirse a los judíos una aceptación pasiva del asesinato alemán en masa, o de en qué medida, en todo caso, la colaboración de ciertos Consejos Judíos constituye casi una suerte de co-culpabilidad judía. Comoquiera que ello sea, para un retrato de Hannah Arendt sí hay una serie de cuestiones —me parece— que dimanan del libro sobre Eichmann. Si me permite empezar con una de ellas: ¿le duele el reproche de que su libro carece de todo amor hacia el pueblo judío?*

—Antes que nada, permítame que con toda amabilidad le diga que usted mismo ha sido, naturalmente, una víctima más de esa campaña. En ningún lugar de mi libro he hecho al pueblo judío el reproche de no haber resistido. Alguien sí que lo hizo en el proceso contra Eichmann, y fue el señor Haussner de la Fiscalía israelí. Las cuestiones que



en esta dirección él planteó a los testigos del proceso en Jerusalén, yo las he calificado de estúpidas y crueles.

—Lo sé, he leído el libro. Pero algunas de las críticas que le han dirigido se basan en el tono en que están escritos ciertos pasajes.

—Bueno, esto es ya otra cuestión. Y contra ella no puedo decir nada. Es que además no quiero decir nada. Si uno piensa que sobre estos temas sólo se puede escribir en un tono patético... Mire, hay quien se toma a mal —y hasta cierto punto lo entiendo— que yo todavía pueda reírme. Pero es que yo realmente opino que Eichmann era un payaso, y le diré que me leí la transcripción del interrogatorio policial, tres mil seiscientas páginas, y lo leí con todo cuidado. Y no sé cuántas veces me reí, y en alto. La gente se toma a mal esta reacción. Y contra ello no puedo hacer nada. Sólo sé que tres minutos antes de una muerte segura con toda probabilidad me estaría riendo. Y eso, dicen, es el tono. El tono es ampliamente irónico, sin duda; completamente cierto. Pero el tono en este caso es realmente la persona. En cambio, cuando me reprochan que yo he acusado al pueblo judío, es sólo una maliciosa mentira propagandística, y nada más. Pero lo del tono es una objeción contra mi persona. Y contra eso nada puedo hacer.

—¿Está dispuesta a sobrellevarlo?

—Oh, con gusto. ¿Qué voy a hacer si no? No le voy a decir a la gente: "es que me entendéis mal, y lo que en verdad guarda mi corazón es esto o aquello". Ridículo.

—En este contexto, quisiera volver sobre un testimonio personal suyo. Dice usted: "Nunca en mi vida he 'amado' a ningún pueblo o colectivo, ni al pueblo alemán ni al francés ni al americano, ni a la clase trabajadora ni a nada de este orden. En realidad yo 'sólo' amo a mis amigos, y soy incapaz de cualquier otro amor. Pero es que, además, este amor a los judíos, siendo como soy judía, a mí me resultaría sospechoso"[8]. ¿Puedo preguntarle algo acerca de esto mismo? El hombre como ser políticamente activo, ¿no necesita vincularse a un grupo, vinculación que, llegado a cierto grado, puede también llamarse amor? ¿No teme que su actitud pueda resultar políticamente estéril?

—No, yo diría que es la otra actitud la que resulta políticamente es-

8. De la réplica de Arendt a Scholem antes citada.

téril. Pertenecer a un grupo es antes que nada una condición natural. Se pertenece a uno u otro grupo por nacimiento, siempre. Pero pertenecer a un grupo en el sentido en que usted lo dice, en un segundo sentido, es decir, formando un grupo organizado, es cosa completamente distinta. Esta organización se produce siempre en relación con el mundo. Lo que quiere decir que las personas que en ella se organizan tienen en común lo que habitualmente llamamos intereses. La relación directamente personal en que puede hablarse de amor existe en su máximo grado en el amor efectivo, desde luego, y también en un cierto sentido en la amistad; aquí la interpelación le llega a la persona directamente y con independencia de su relación con el mundo. Por eso personas de organizaciones de lo más dispar pueden mantener una amistad personal. Pero cuando ambas cosas se confunden entre sí, cuando, por decirlo abruptamente, se pone el amor sobre la mesa de negociación, yo esto lo considero una gran fatalidad.

—*¿Lo encuentra usted apolítico?*

—Lo encuentro apolítico, lo encuentro no mundano, y en realidad me parece un completo desastre. Pero admito que el pueblo judío es un modelo de pueblo que a través de los siglos perdura con un vínculo no mundano.

—*"Mundo", en el sentido de su terminología, como espacio de la política.*

—Como espacio de la política.

—*¿El pueblo judío era, pues, un pueblo apolítico?*

—No lo diría así exactamente, ya que las comunidades también eran hasta un cierto grado políticas, desde luego. La religión judía es una religión nacional. Pero el concepto de lo político sólo regía en ellas con grandes restricciones. El pueblo judío sufrió la pérdida del mundo con la dispersión, e, igual que en todos los pueblos parias, ello generó una calidez humana entre sus miembros enteramente peculiar. Esto cambió cuando se fundó el Estado de Israel.

—*¿Con ello se perdió algo cuya pérdida usted lamenta?*

—Sí, pero por la libertad merece la pena pagar un precio. La específica humanidad judía que se daba en esa forma de la pérdida del mundo era sin duda algo muy bello. Usted es demasiado joven para haberla conocido. Pero era muy bello quedar fuera de todas las ata-

duras sociales, con esa completa ausencia de prejuicios que yo viví con tanta intensidad a través de mi madre; ella la practicaba incluso respecto de la propia comunidad judía. De todo esto se ha perdido muchísimo, ciertamente. Hay un precio por la libertad. En mi *Discurso Lessing* decía yo...

—*...Hamburgo, año 1959.*

—Efectivamente. Ahí decía yo que "este tipo de humanidad nunca ha sobrevivido más de cinco minutos a la liberación, a la libertad"[9]. Y, fíjese, así ha ocurrido también entre nosotros.

—*¿No le gustaría acaso desandar el camino?*

—No. Sé que hay que pagar un precio por la libertad, pero no puedo decir que me guste pagarlo.

—*Señora Arendt, ¿se siente usted tan obligada para con un conocimiento obtenido en su especulación político-filosófica o en el análisis sociológico, que considera una obligación el publicarlo? ¿O admite usted razones que permiten silenciar una verdad que ha llegado a conocer?*

—Sí, éste sí es un problema muy difícil. En el fondo era la única cuestión que me interesó de toda la controversia sobre el libro de Eichmann. Pero es una cuestión que nunca había aflorado hasta que yo la saqué a colación. Es la única cuestión seria, todo lo demás pura bruma propagandística. O sea, *¿fiat veritas, pereat mundus*? La cosa es que el libro de Eichmann no tocaba *de facto* cuestiones de este tipo. El libro no amenazaba legítimos intereses de nadie. Se pensó que sí lo hacía, nada más.

—*La cuestión de qué sea legítimo, ¿la deja usted abierta al debate?*

—Sí, así es; tiene usted razón. La cuestión de qué sea legítimo está abierta al debate. Y probablemente yo entienda por "legítimo" una cosa distinta de lo que entienden las organizaciones judías. Pero ahora estamos aceptando que había intereses reales en juego y que yo misma reconozco.

—*¿Le está a uno permitido silenciar una verdad que ha llegado a conocer?*

9. Hay traducción española: "Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing", en: *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1992.

—¿Que si yo lo hubiera hecho? Sí, pero yo desde luego la habría escrito...[10] Fíjese, alguien me preguntó: "si hubiese usted previsto esto o aquello, ¿no habría escrito de otra forma el libro sobre Eichmann?" Mi respuesta fue 'no'. Mi alternativa habría sido escribir o no escribir. Porque una siempre puede morderse la lengua.

—*Sí.*

—No siempre se tiene obligación de hablar. Pero llegamos a la cuestión de lo que en el siglo dieciocho se llamó las "verdades de hecho". En el asunto Eichmann se trata sólo de verdades de hecho; no se trata de opiniones. Y la Historia como conjunto de ciencias que se cultivan en las universidades es la guardiana de las verdades de hecho.

—*No siempre han sido estas ciencias las mejores guardianas.*

—Así es; en ocasiones se vienen abajo, dejan que el Estado les dé órdenes. Me contaron de un historiador que a propósito de determinado libro sobre el estallido de la Primera Guerra Mundial hizo la siguiente observación: "No permitiré que esto arruine la memoria de una época de exaltación". He aquí un hombre que no sabe quién es él. Aunque esto carece de interés; *de facto* él es el guardián de la verdad histórica, de la verdad de hechos. Y la importancia de este guardián la conocemos, por ejemplo, por la historia bolchevique, en que cada cinco años, más o menos, se reescribe la Historia, y los hechos, por ejemplo que existió un tal Trosky, siguen siendo desconocidos. ¿Acaso es esto lo que queremos? ¿Es esto lo que interesa a los gobiernos?

—*Pueden tener tal interés. ¿Pero tienen derecho a ello?*

—¿Tienen derecho? Ellos mismos no parecen creerlo, ya que en tal caso no tolerarían las universidades en absoluto. Así que incluso por parte de los Estados hay un interés en la verdad. No pienso ahora en los secretos militares, que es asunto distinto. Pero las historias del asunto Eichmann se remontan a veinte años atrás aproximadamente. ¿Por qué entonces no ha de decirse la verdad?

—*¿Quizá porque veinte años son todavía muy poco tiempo?*

10. Quede a criterio del lector valorar los matices de esta aparente contradicción, que acaso sólo denote una duda en el momento de responder a la pregunta. El texto alemán dice: "Hätte ich es getan? Ja! Allerdings, geschrieben hätte ich es wohl...".

—Eso dicen algunos, y otros dicen que tras veinte años la verdad ya no puede alcanzarse. Lo que significa en ambos casos que existe un interés por blanquear el propio pasado, y esto ya no es un interés legítimo.

—En un caso de duda, usted daría, en suma, preferencia a la verdad.

—Yo diría más bien a la imparcialidad —que vino al mundo con Homero...

—Imparcialidad también para con los vencidos...

—¡Exacto! "Puesto que del derrotado,/ callan las voces del canto,/ dejad que por Héctor testimonie yo..."[11]. ¿No es eso? Es lo que hizo Homero. Y más tarde Herodoto, que habló de las "gestas de griegos y de bárbaros". Toda la ciencia nace de este espíritu, incluso la ciencia moderna, y también la ciencia de la Historia. Quien no es capaz de esta imparcialidad porque se propone amar tanto a su pueblo que ha de pagarle un tributo perpetuo de adulación..., pues bien, no hay nada que hacer. Yo sólo opino que gente así no es patriota.

—En una de sus obras más importantes, La condición humana, *llega usted a la conclusión, señora Arendt, de que la Modernidad ha destronado al sentido común, o sea, al sentido que capta el rango primordial que corresponde a lo político. Usted señala como fenómenos sociales modernos el desarraigo y aislamiento de las masas y el triunfo de un tipo de hombre que se encuentra satisfecho en el mero proceso de laborar y consumir. Sobre esto tengo dos preguntas. Primera: ¿en qué medida un conocimiento filosófico de este orden depende de experiencias personales, que son las que ponen en marcha el proceso del pensamiento?*

—Yo no creo que sea posible ningún curso de pensamiento sin experiencia personal. Todo pensar es un repensar, un repensar las cosas, ¿no? Yo vivo en el mundo moderno, y obviamente mis experiencias lo son del mundo moderno. Esto mismo lo han afirmado ya muchos autores. Pero la cuestión de encerrarse en el laborar y el consumir tiene tanta importancia porque pone de manifiesto de nuevo una ausencia de mundo. A la gente ya no le importa nada qué aspecto tenga el mundo.

—"El mundo" entendido siempre como el espacio en que surge la política.

11. Versos, levemente alterados, del poema de Schiller "La fiesta de la victoria".

—Bueno, ahora lo entiendo en un sentido mucho más amplio, como el espacio en que las cosas se vuelven públicas, el espacio en que se habita y que debe tener un aspecto presentable. El espacio en que aparece también el arte, por supuesto. En que todo lo posible aparece. Usted recordará cómo Kennedy trató de extender muy notablemente el espacio público, invitando a la Casa Blanca a poetas y a otros donnadies, de modo que todos pudieran participar de este espacio. En el laborar y el consumir, en cambio, el hombre es arrojado por completo contra sí mismo.

—Arrojado contra lo biológico.

—Contra lo biológico y contra sí mismo. Y ahí tiene usted la conexión con el aislamiento. Del proceso de laborar nace un aislamiento peculiar. No puedo entrar ahora en ello porque nos llevaría demasiado lejos. Pero esta soledad consiste en ser arrojado contra uno mismo, ocupando el consumo en cierta medida el lugar de todas las actividades auténticamente relevantes.

—Una segunda cuestión en este contexto: en La condición humana *llega usted a la conclusión de que "las experiencias propiamente orientadas al mundo" —se piensa en las experiencias e intelecciones del más alto rango político— "se apartan más y más del horizonte experiencial de una vida humana de término medio". Dice usted que hoy "la capacidad para actuar se restringe a unos pocos". ¿Qué significa esto en términos de política práctica, señora Arendt? ¿Hasta qué punto una forma de gobierno basada, al menos teóricamente, en la corresponsabilidad de todos los ciudadanos se convierte en estas circunstancias en una ficción?*

—Sí, quisiera delimitar esto un poco. Por lo pronto, esta incapacidad para orientarse objetivamente, por las cosas mismas, no se aplica sólo a la gran masa, sino igualmente a todos los estratos sociales. Yo diría que incluso al hombre de Estado. El hombre de Estado está rodeado, cercado, por un ejército de expertos. Y la cuestión se plantearía aquí entre el hombre de Estado y los expertos. Al final es el hombre de Estado el que tiene que tomar la decisión. Pero es difícil que lo haga de modo objetivo, orientado por las cosas; él no puede saberlo todo, tiene que dejarse aconsejar de sus expertos, los cuales por una cuestión de principio siempre han de contradecirse entre ellos, ¿o no? Todo hombre de Estado razonable reúne expertos con puntos de vista

opuestos. Pues él tiene que contemplar el asunto por todos sus lados, ¿no es cierto? Tiene que juzgar por entre todos los lados. Y este juicio es un proceso altamente misterioso, en que se manifiesta "el sentido común". Pero en lo que concierne a la gran masa de la humanidad, yo diría lo siguiente: dondequiera que los hombres se reúnen, no importa en qué número, se forman intereses públicos.

—Hoy como ayer.

—Y se forma el dominio público. En América, donde todavía hoy aparecen estas asociaciones espontáneas que luego se disuelven —las "associations" de que ya habló Tocqueville—, puede verse con mucha claridad[12]. Uno u otro interés público concierne a un grupo determinado de personas, a una vecindad o incluso a una sola casa, o a una ciudad o a un grupo de otro orden. Estas gentes se reunirán, y en estos asuntos que les incumben serán muy capaces de actuar en público. Pues tienen una visión general del asunto. Quiere esto decir que lo que usted apunta con su pregunta se aplica sólo a las decisiones supremas en el nivel más alto. Y ahí, créame, la diferencia entre el hombre de Estado y el hombre de la calle no es por principio muy grande, en absoluto.

—Señora Arendt, usted ha mantenido con Karl Jaspers, su antiguo profesor, un vínculo en que él ha sido, en una medida especial, su interlocutor dentro de un diálogo permanente. ¿Cuál cree usted que ha sido la mayor influencia del profesor Jaspers sobre su persona?

—En fin..., donde Jaspers aparece y habla, se hace la luz; tiene una franqueza personal, una confianza en la palabra y una entrega tan incondicional al diálogo como nunca en nadie la he conocido. Ya siendo yo muy joven, me impresionó. Él tiene, además, un concepto de la libertad ligada a la razón que me era completamente extraño cuando llegué a Heidelberg. No sabía nada de ello, a pesar de haber leído a Kant; yo vi esa razón *in praxi*, por así decir. Y si puedo decirlo así —pues yo crecí sin padre—, fui educada por él. ¡Dios me libre, desde luego, de hacerle responsable de mi persona! Pero si alguien ha con-

12. En esta respuesta aparece en boca de Arendt, por primera vez en todo el libro, la voz "América" denotando en exclusiva a los Estados Unidos de América. Dado lo difundido de este uso —también su entrevistador se había valido de él— y sus peculiares connotaciones políticas —que Arendt explora en otros ensayos del libro—, me ha parecido obligado mantenerlo.

seguido hacerme entrar en razón, ha sido él. Por supuesto que el diálogo entre nosotros es hoy muy diferente; para mí este diálogo fue la experiencia más poderosa de la posguerra. ¡Qué hubiera tales conversaciones! ¡Qué se pudiera hablar así!

—Permítame una última pregunta. En un homenaje a Jaspers ha dicho usted: "La humanitas nunca se alcanza en soledad, y nunca tampoco por el hecho de dar a la luz pública la obra que uno hace. Sólo quien 'aventura en el dominio público su vida y su persona' puede adquirirla"[13]*. Este "aventurarse en el dominio público", que es una cita de Jaspers, ¿qué significa para Hannah Arendt?*

—"Aventurarse en el dominio público", yo lo veo claro. Uno se expone a la luz pública, y lo hace como persona. Aunque tengo también la opinión de que no se debe aparecer y actuar en público desde una autoconciencia reflexiva, sí sé que en cada acción la persona se expresa a sí misma como no ocurre en ninguna otra actividad humana. Y el hablar es también una forma de acción. Esto por una parte.

La otra parte de aventura es que nosotros iniciamos algo; nosotros introducimos nuestro hilo en la malla de las relaciones. Lo que de ello resultara, nunca lo sabemos. A todos se nos ha enseñado a decir: "Señor, perdónalos, porque no saben lo que hacen". Pues lo mismo vale a propósito de toda acción. Y es que sencillamente no se puede saber: uno se aventura. Y hoy añadiría que este aventurarse sólo es posible sobre una confianza en los seres humanos. Una confianza en —y esto, aunque fundamental, es difícil de formular— lo humano de todos los seres humanos. De otro modo no se podría.

13. De "*Laudatio* en honor de Karl Jaspers", pronunciada por Arendt con ocasión de la entrega a Jaspers del Premio de la Paz de los Libreros Alemanes del año 1958. Traducción española en *Revista de Occidente*, 205 (1998).

II

Agustín de Hipona y el protestantismo[1]

El mil quinientos aniversario de la muerte de Agustín de Hipona se está celebrando en todo el mundo católico. En Italia, en Francia, en Alemania, las revistas católicas se publican bajo el signo de la efeméride; en su memoria se organizan encuentros en que tanto clérigos como académicos discuten sobre el significado de su obra, de su persona y de su influencia. En el mundo protestante, en cambio, Agustín de Hipona yace en general en el olvido: tanto se lo han apropiado los católicos como *san* Agustín, que los protestantes parecen sentir temor de reclamar también su nombre.

No siempre fue así. En la Edad Media hasta Lutero, el nombre de Agustín de Hipona tuvo autoridad tanto para el ortodoxo como para el hereje, tanto para los reformados como para los contrarreformistas. El propio Lutero invocó su nombre y se sintió seguidor de él en la misma medida en que rechazaba a Tomás de Aquino, y con éste a la tradición aristotélica, como la doctrina de los "necios filósofos". Y verdaderamente ni la conciencia moral protestante, la "individualidad" protestante, ni la exégesis bíblica protestante, que inician los comentarios del joven Lutero a la Carta a los Gálatas y la Carta a los Romanos, son pensables sin las *Confesiones* agustinianas, de un lado, y sin los grandes comentarios al Evangelio y a las Cartas de Juan, al Génesis y a los Salmos, del otro. Agustín de Hipona podía ser precursor por partida doble, pues era un hombre de la Antigüedad tardía, un ciudadano del Imperio romano, cuando abandonó el mundo cultural de su juventud y se hizo cristiano. En su juventud había estado influido

1. Aparecido en *Frankfurter Zeitung*, 902, 4-XII-1930. Traducción de Agustín Serrano de Haro. [Dado el tema y el propio título del artículo, así como el contraste al que Arendt alude entre la denominación católica del obispo de Hipona como "san Agustín" y la denominación protestante como "Agustín", he creído conveniente renunciar al uso castellano habitual —que coincide con el católico—, añadiendo al apelativo protestante, con todo, el genitivo "de Hipona" en los casos en que la extrañeza que se producía en español parecía excesiva. (N. del T.)]

por todas las corrientes culturales o espirituales de su tiempo: había sido maniqueo, después escéptico, después neoplatónico. Y en el fondo nunca abandonó el neoplatonismo, el legado de Plotino —el último griego—: nunca dejó de intentar comprender y explicar el mundo en términos filosófico-cosmológicos. Más bien, él introdujo en la incipiente Iglesia católica todos los elementos de ordenación jerárquica, elocuencia retórica y pretensión de universalidad, con que todavía hoy podemos reconocer a la Iglesia como la heredera del Imperio romano. Agustín de Hipona legitima esta herencia al proporcionar en su *De civitate Dei* una historia propia de la Iglesia en cuanto institución mundana. Él sabe que la Iglesia sólo puede basar su universalidad sobre la universalidad del decadente *imperium romanum*, y él la otorga el derecho a hacerlo así. La amplitud de horizontes y la riqueza del cristiano Agustín de Hipona sólo se deja entender si se toma en consideración la dualidad de su existencia como romano y como cristiano; si se evoca su situación en la frontera misma entre la Antigüedad que declina y la Edad Media que despunta.

Las *Confesiones* dan testimonio del otro imperio, el cristiano, que Agustín de Hipona abrió para los siglos venideros al cerrarse la Antigüedad: el imperio, el reino de la interioridad. Para los griegos "alma" no había significado en absoluto "interioridad"; había significado la esencia del hombre, pero no los misteriosos y desconocidos horizontes del propio interior, que al hombre le estaban tan ocultos como los horizontes del mundo externo. Los griegos no conocieron tales horizontes en la forma de una historia de la propia vida, en la forma de biografía. Hay ciertamente en la literatura griega "*bíoi*", vidas de grandes hombres, escritas por otros hombres (y, aun así, ellas proceden de época helenística); servían para gloria de un hombre significado. Con Agustín de Hipona la mirada retrospectiva sobre la propia vida no está al servicio, en cambio, de la propia fama, sino de la gloria de Dios. La propia vida tiene significado únicamente porque ella no es sólo terrena, sino que en ella se decide acerca del alejamiento o cercanía de Dios, acerca del pecado y la salvación. En el instante de la conversión, Agustín es salvado por Dios; no lo es el mundo todo, sino él, el individuo, el que está ante Dios; él es salvado de su vida en pecado. Y el hecho de que él confiese esta salvación sucede para gloria de Dios, y

es testimonio humano del poder de Dios. Tal confesión le obliga a recordar su vida pasada, y en realidad toda su vida, pues cada momento de ella era pecado, de modo que cada momento acrece la magnitud y el milagro de la salvación. Con ello la propia vida se vuelve una trama unitaria llena de sentido, un camino de salvación. Es el recuerdo el que abre esta vida, pues en el recuerdo cobra lo recordado un sentido imperecedero; en él es conservado y superado.

Muchas veces se ha puesto en duda la verdad de las *Confesiones*: Agustín exageraba sus pecados, "exponía" su vida falsamente —queriendo o sin querer—, de un modo distinto de como había sido, olvidaba todo lo bueno de la vida pasada; en suma, su recuerdo falsearía la historia. Pero sin este recuerdo, sin esa "exposición", que siempre es algo en esencia distinto de la realidad misma que se vivió sólo ingenuamente, este pasado no se habría conservado en absoluto para nosotros; habría permanecido pasado. Es, pues, el recuerdo "falseador" el que *salva* la realidad. La pregunta por la "verdadera" realidad independiente de la realidad salvada en las *Confesiones* carece de sentido. Las *Confesiones* se cierra, en consecuencia, con una larga discusión filosófica acerca del recuerdo, en la que éste resulta ser la esencia de la interioridad, o sea, del cristiano.

Pese a los mil detalles psicológicos llamativos, el descubrimiento de la propia interioridad y su exploración a conciencia nada tienen que ver con la psicología o con la reflexión moderna. Pues la interioridad no tiene valor por el hecho de ser la *mía* y ser por ello interesante, sino que lo tiene porque era mala y ha llegado a ser buena. La propia vida no merecerá atención por ser individual y única en un sentido moderno, ni por tener su propio desarrollo en el sentido de un proceso de perfeccionamiento de la personalidad: *no* es que la propia vida sea *única*, es que es *ejemplar*; como a mí me ha ido, así les va a todos. La confesión personal tiene sentido general: así es como impera la gracia de Dios en una vida en general. La vida no tiene una historia autónoma, sino que el principio fundamental de cambio es la conversión, que divide la vida en dos mitades. Lo que por tanto hace a la vida digna de recordarse, lo que hace de ella un monumento para el cristiano, no es un principio inmanente a la vida misma, sino lo sencillamente otro, la gracia de Dios.

En la tradición cristiana europea, este recordar ha tenido una doble herencia: la confesión sacramental y la conciencia moral. La confesión sacramental significa ya una cierta alteración del sentido originario de la confesión: en Agustín, el confesante es arrojado a la soledad de su propia interioridad y desde ésta se pone ante Dios. Que este "exponerse" en soledad ante Dios pueda servir a otros de advertencia y testimonio, no cambia en nada la situación. Agustín se confiesa sólo a Dios, no a los hombres —a lo sumo, lo hace para ellos—. La confesión sacramental introduce, empero, una instancia en la relación alma-Dios, que Lutero combatió como una alteración del sentido originario del cristianismo. En una muy peculiar tradición que pasaba por encima de los siglos y que desplazaba a la época propiamente católica, Lutero restablecía el vínculo con Agustín de Hipona a través de la concepción del creyente como el hombre cuya conciencia moral está sin mediaciones ante Dios.

Si bien la confesión de vida de Agustín carece de todo propósito psicológico, ella es él al mismo tiempo, sin embargo, la antecesora de la moderna novela autobiográfica y psicológica, y ello a través del rodeo por el pietismo. La meditación reflexiva ante Dios perdió con el movimiento general de secularización la autoridad ante la cual se producía la confesión, y se tornó meditación reflexiva sobre la propia vida sin más. Por primera vez en Alemania ocurrió así en el *Anton Reiser* de Karl Philip Moritz, quien procedía aún del pietismo, pero que cortó definitivamente con las descripciones de vidas "edificantes" de la religiosidad pietista[2]. El concepto de gracia da paso enteramente al del autodesarrollo autónomo de la persona y la historia de la propia vida nos aparece finalmente en Goethe como "forma impresa que, viviendo, se desarrolla".

2. *Anton Reiser* es una novela autobiográfica de Karl Philiph Moritz (1756-1793) publicada en 4 vols. entre 1785 y 1790. (N. del T.)

III

Filosofía y Sociología. Con motivo de Karl Mannheim, *Ideología y utopía*[1]

Las consideraciones que aquí siguen están estrechamente vinculadas al libro de K. Mannheim *Ideología y utopía*[2]. Aspiran a una confrontación polémica con la base teórica que la obra de Mannheim elabora y con las pretensiones de la sociología que se desprenden de tal base. La confrontación no se hace extensiva de manera directa a los análisis históricos particulares, en los que Mannheim tiene competencia mucho mayor que esta reseñadora. Nosotros nos circunscribimos a la intención filosófica básica de la obra. Se da por supuesto el conocimiento del libro de Mannheim, cuyo significado consiste en mostrar lo cuestionable de la espiritualidad moderna desde una comprensión histórica. ¿Qué significación tiene para la filosofía la mostración de esta cuestionabilidad? ¿Cuál es la articulación general de la problemática que irrumpe en la obra, que la puede hacer inquietante para la filosofía?

Que esta problemática puede inquietar de hecho a la filosofía se fundamenta en que Mannheim muestra que toda manifestación espiritual está "ligada a una situación o posición", ligada incluso a una situación política, sin que él mismo tome partido, empero, por ninguna de estas situaciones o posiciones —como no sea al indagar cuál es la situación social en que tal "ausencia de posición" es posible en general—. Sólo por esta reserva la sociología alcanza la problemática filosófica y puede decir algo a la filosofía. Sólo así se busca aún

1. Aparecido en *Die Gesellschaft* [*La sociedad*], VII/1, Berlín, 1930. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Por tratarse de una recensión crítica de la obra recién aparecida de Karl Mannheim, se han conservado las referencias originales del texto de Arendt. De la obra de Mannheim hay traducción española de Salvador Echevarría: México, FCE, 1941.

2. Bonn, Fr. Cohen, 1929.

"realidad" en la destrucción de todas las posiciones examinadas[3] [4]. Realidad, o sea, no un interés que, como interés económico-social, pueda estar a la base de las teorías particulares, sino realidad como lo que "sirve para orientarse en el mundo"[5]. Pero la voluntad de orientarse en el mundo significa una intelección anticipada de la relevancia de lo espiritual; significa una decisión en favor de la ausencia de posición, una conciencia de la posible fecundidad de la neutralidad. Esta es la divergencia esencial entre la perspectiva de Mannheim y la de Georg Lukács, quien también destruye la pretensión de absoluto de lo espiritual[6], pero lo hace desde una determinada posición, la del proletariado, y de este modo adopta inadvertidamente y sin vacilar el concepto de interés que rige con razón desde esta posición (lo que podrá ser muy fructífero en las interpretaciones concretas). El distanciamiento de toda posición histórica, junto con la conciencia del condicionamiento histórico de también esta ausencia de posición, tiene una doble relación con la filosofía: en primer lugar, Mannheim se pregunta por la realidad, o sea, por el posible verdadero origen de lo espiritual, y, en segundo lugar, entiende, en referencia a *todas* las posiciones y en una radical relativización, que el destino de toda "interpretación del ser" es orientarse en un determinado mundo dado históricamente[7]; con ello, lo verdaderamente relevante del mundo lo pone en la coexistencia entre los hombres.

Formulado filosóficamente, el problema que subyace a la sociología de Mannheim es la cuestión dudosa de la relación de lo óntico con lo ontológico[8]. Si la filosofía pregunta por el "ser del ente" (Heidegger) o por la autocomprensión de la "existencia" que se ha desligado de la cotidianidad (Jaspers), la sociología pregunta, justamente a la inversa,

3. *Ideología y utopía*, p. 54.

4. "Destrucción" tiene en Mannheim el sentido de un desmantelamiento de las tomas espirituales de postura, sean éstas ideológicas o utópicas; tal desmantelamiento se produce mediante la mostración del orden contingente de relaciones sociales que encuentra en ellas su expresión y justificación. (N. del T.)

5. *Actas del Sexto Encuentro de Sociólogos Alemanes* (celebrado en Zúrich en 1928), Tubinga, Mohr, p. 80.

6. Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Berlín, 1923.

7. *Actas del Sexto Encuentro de Sociólogos Alemanes*, p. 45.

8. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Halle, 1927, p. 6 ss.

por el ente que subyace a esta "interpretación del ser", por aquello que la filosofía afirma que es irrelevante para ella .

El pensar humano en todas sus formas está, según Mannheim, "atado al ser", lo que quiere decir: sólo es comprensible a partir de una determinada situación que en cada caso le viene predada. También lo está el pensar filosófico, o sea, aquel que, con independencia de toda especificación, quiere valer como el pensar verdadero sin más, o sea, el pensar que *se absolutiza* a sí mismo. Pero esta absolutización no puede ser aniquilada sin más por la mostración de que el pensar filosófico está en general ligado a situaciones, sino que las exposiciones explicativas acerca de la génesis *particular*, a partir de una determinada situación, de la filosofía de que se trate, son las que vienen realmente a conmover semejante pretensión. "Atado al ser" no designa sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*. Si la vinculación de todo pensar a la vida fuese sólo una *conditio sine qua non*, ello todavía no significaría nada en relación con el contenido espiritual de sentido, en su objetividad separada. La génesis real no puede sin más trasmutarse en génesis de sentido. Sólo si la particular atadura al ser no sólo se reconoce *in abstracto*, sino que puede mostrarse *in concreto* como el factor motriz; o sea, sólo si lo espiritual se determina como una forma especial de inversión, que en sí misma sigue atada a la vida (así, por ejemplo, cuando se dice que la filosofía sólo es posible en general desde una determinada posición social), sólo entonces se aniquila la distinción absoluta entre la ontología y lo óntico en beneficio de lo óntico, cuya variabilidad histórica engendra o destruye distintas ontologías. La indisolubilidad de ambas esferas, la esfera del ser y la del ente, se muestra del modo más radical allí donde la conciencia de lo incondicionado es recusada al ser retrotraída a un condicionante óntico. La destrucción, pues, no sólo *relativiza* —lo que comparativamente sería inocuo—, sino que se halla también en condiciones de *recusar*, de *refutar*. La refutación consiste en el desenmascaramiento de la conciencia de lo incondicionado como *ideología* (en el sentido de "ideo-logía total"[9]), es decir, como una conciencia que, justamente por un condicionante óntico, desconoce la atadura a la esfera óntica y por ello

9. *Op. cit.*, p. 8.

se tiene a sí misma por incondicional. Por tanto, lo decisivo aquí no es únicamente la atadura de lo ontológico a lo óntico: denunciar lo ontológico como ideología significa que en general lo ontológico surge *qua* ontología de un determinado encubrimiento *que el propio ente ha promovido.*

Así, pues, la filosofía no sólo no es por principio trascendente a la realidad cotidiana, sino que surge de ésta incluso en el sentido de la motivación vital: la realidad es la *conditio per quam.* En la consideración sociológica, la filosofía ya no es, por tanto, la respuesta a la pregunta por el "ser del ente", sino que ella misma está encadenada a y enredada en el mundo de lo que existe y de sus posibilidades de motivación, como un ente más entre entes. Aquí la realidad absoluta de la filosofía es puesta en duda en la medida en que se la retrotrae a una realidad más original que ella había olvidado; la propia trascendencia de la filosofía se estima como un simple haber olvidado: su pretensión de incondicionalidad descansa sobre el olvido de su enraizamiento histórico. Con lo cual no sólo se destruye la pretensión de absoluto de toda filosofía, sino que se cuestiona también cada una de sus manifestaciones particulares. La sociología hace quebrar la propia pregunta filosófica por el sentido de la filosofía.

Antes de examinar la respuesta de Mannheim a esta pregunta, queremos, a fin de comprender mejor su posición, confrontarla brevemente con dos planteamientos filosóficos actuales contra los que ella —así creemos poder leerlo en su libro— se orienta polémicamente. De manera intencionadamente unilateral me referiré sólo a lo esencial para esta orientación.

Cuando Karl Jaspers hace ante todo de la "existencia" del hombre el tema de la filosofía, no entiende por existencia el continuo de la cotidianidad, sino esos contados momentos que son los únicos en que el hombre es propiamente él mismo y en que reconoce su mismidad, o sea, en que reconoce la problematicidad de la situación del hombre como tal; son "situaciones límite" frente a las cuales la cotidianidad, igual que frente a la autenticidad, se limita a "resbalar"[10]. Así, pues, el hombre sólo es auténticamente él mismo al desligarse y liberarse del

10. K. Jaspers, *Psicología de las concepciones del mundo*, Berlín, 1925, p. 229 ss.

aquí y ahora cotidianos, y, en el extremo, al tener que ponerse a prueba en la absoluta soledad de las "situaciones límite". El que Jaspers plantee la cotidianidad y el "resbalar" por ella como algo necesario para el ser del hombre, resulta en este contexto indiferente . Pues ya el uso del término "resbalar" da expresión a una valoración negativa, y, además, la cotidianidad como modo negativo se "aclara" justamente desde lo no cotidiano. Frente a esto, la sociología aspira justo a lo contrario, a saber: a captar incluso lo no cotidiano como un modo de la cotidianidad. En qué medida lo consiga o no, lo veremos más adelante. En todo caso, la sociología afirma la realidad concreta del aquí y del ahora cotidianos, cuya continuidad y condicionamiento históricos nivelan incluso esos "momentos elevados". La soledad sólo podría entrar aquí en consideración como modo negativo de existencia del hombre (como huida del mundo, miedo al mundo o, tal como Mannheim lo expresa, conciencia "de no encontrarse en sintonía con el ser que le rodea a uno"[11]).

En esta revalorización de principio de la cotidianidad, la sociología parece acercarse a *Ser y tiempo* de Heidegger. Pues Heidegger parte justamente de la cotidianidad del existir humano, en nuestro caso de la cotidianidad del "ser-con" (el 'se'), como aquello en que "el ser-ahí está primera y generalmente"[12]. El ser-con de los hombres, el mundo histórico, está tan ampliamente dado con anterioridad a todo "ser uno mismo" que "el *sí-mismo auténtico* no descansa en una situación de excepción de un sujeto que se desligue del 'se', sino que es *una modificación existencial del 'se' como un existenciario esencial*"[13]. Ser hombre es esencialmente "ser-en-el mundo"[14]. Aquí, en el punto de partida primero de la exploración filosófica, la existencia del hombre se comprende, pues, como existencia que ya siempre vive en un mundo. Lo que sigue siendo común con Jaspers, empero, es que "el modo fundamental de ser de la cotidianidad" recibe la denominación de "caída del ser-ahí". Sólo por un recobrarse del necesario "estar perdido en el mundo público del se", surge la autenticidad, "el poder ser él mismo

11. *Op, cit.*, p. 169. *Cfr.* p. 52.
12. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 117.
13. *Ser y tiempo*, p. 130. *Cfr.*, pp. 43, 175.
14. *Ser y tiempo*, p. 52 ss.

del ser-ahí"[15]. En vista de lo anterior resulta una doble polémica: en primer lugar, Mannheim pone en duda —como ya antes frente a Jaspers— un posible liberarse del 'se', y con ello la autenticidad que Heidegger muestra en el "ser para la muerte"[16] como Jaspers lo hacía en las situaciones límite. Con ello se cuestiona implícitamente la licitud de categorías como autenticidad-inautenticidad, en favor de un concepto del ser que se sitúe fuera de la alternativa auténtico-inauténtico, genuino-no genuino, ya que todas estas categorías parecen dar cabida a una total arbitrariedad. Pues no se ve por qué el "ser-sí mismo" haya de tener primacía sobre el "ser-uno más". Esta indiferencia a que son dejadas todas las categorías semejantes nace de una relativización e historificación radicales. A los sociólogos no sólo les interesa el fenómeno del 'se', sino más bien "el modo en que este 'se' viene a existir; el problema sociológico empieza allí donde el filósofo deja de preguntar"[17]. Con lo cual se está diciendo al mismo tiempo que algo así como el 'se' no tiene por qué darse siempre y en todas las épocas. No sólo "lo perentorio y expreso de su dominio puede cambiar históricamente"[18], sino que puede darse un existir humano en que el 'se' —en el sentido de esta interpretación pública del ser— no *exista* en general, y no sólo no sea *descubierto*. El sociólogo no pregunta por el "ser-en-el mundo" como estructura formal del "ser-ahí" en general, sino por el mundo determinado históricamente en cada caso, en el cual viven los hombres en cada caso. Esta delimitación de la sociología es en apariencia inocua, si es que así establece únicamente los límites de su competencia. Se torna en una amenaza para la filosofía cuando afirma que el mundo no puede por principio ser explorado como estructura formal del existir del hombre, sino sólo como mundo determinado de una determinada vida, dotado en cada caso de un contenido. De esta forma queda impugnada la posibilidad de la comprensión del ser como *ontología* . Las estructuras ontológicas del existir humano en el mundo, en la medida en que permanecen incontestablemente iguales —por ejemplo, el hambre o el sexo—, son justo lo inesencial, lo que

15. *Ser y tiempo*, p. 175.
16. *Ser y tiempo*, p. 260 ss.
17. *Actas del Sexto Encuentro de Sociólogos Alemanes*, p. 46.
18. *Ser y tiempo*, p. 129.

no nos incumbe. En todo intento por nuestra parte de dar razón de nuestro propio ser nos vemos remitidos a lo óntico, que es siempre cambiante y que representa la verdadera *realidad* frente a las "teorías" de los filósofos. Con lo cual no se reconoce al espíritu, por principio, ninguna realidad —aunque en el libro de Mannheim nunca se diga expresamente—[19].

Todo lo espiritual es considerado o ideología o utopía. Y ambas, tanto la ideología como la utopía, son "trascendentes al ser"[20], surgen de una conciencia "que no se encuentra en sintonía con el ser que la rodea"[21]. La *desconfianza* hacia el espíritu, que es evidente en la sociología y en su intento de destrucción, surge de la condición apátrida a que el espíritu está condenado en nuestra sociedad[22]. La condición apátrida y el aparente desarraigo (esa "inteligencia que flota libre"[23]) hace que todo lo espiritual sea desde un principio sospechoso; se busca una realidad que sea más originaria que el propio espíritu, y desde ella habrán de interpretarse, o de destruirse, todos los testimonios del espíritu. Destrucción no significa aquí aniquilación sin más, sino la reducción de la pretensión de validez a la situación respectiva de la que tal pretensión ha surgido.

Del intento de destrucción del psicoanálisis, que también mediante el destruir afirma encontrar una realidad más originaria, se diferencia el intento de Mannheim en dos aspectos (abstracción hecha de que el psicoanálisis sólo puede ser "ideología parcial", nunca "total"[24]). En el caso de Mannheim, en primer lugar, la validez de lo espiritual ligado a una situación sigue existiendo hasta un cierto grado, mientras que en el psicoanálisis, para el que todo lo espiritual no es sino "represión", o "sublimación", el espíritu carece ya de toda validez, y en una conciencia desinhibida, es decir, en una conciencia que funcionase correctamente, no emergería en absoluto. Pero, en segundo lugar —y esto es lo

19. *Cfr.* también el término de Max Scheler "la impotencia del espíritu". (*Las formas del saber y la sociedad. Problemas de una sociología del saber*, Leipzig, 1926.)

20. *Ideología y utopía*, p. 169.

21. *Ibíd.*

22. *Op. cit.*, p. 128.

23. *Op. cit.*, p. 123.

24. *Op. cit.*, p. 9 ss.

decisivo—, la realidad a la que el psicoanálisis destruye lo espiritual es lo absolutamente extraño al sentido y al espíritu. El retroceso a lo inconsciente es un retrotraerse a ese estrato que justamente no está en manos del hombre ni puede estarlo nunca, o sea, es un retroceso a lo puramente ahistórico, mientras que la sociología destruye el espíritu retrotrayéndose a lo histórico, a lo que aún entra, o entró, en el campo de la libertad del hombre. No obstante lo cual, ambas, sociología y psicoanálisis, requieren una forma de *comprender* que es fundamentalmente distinta de la que conocían las ciencias del espíritu: ningún comprender *directo*, que tome lo comprendido tal como se da; ninguna confrontación no mediada, sino un rodeo hasta una realidad que pasa por ser la más originaria. Común a ambos es que consideran el espíritu como lo sólo secundario, como lo extraño a la realidad. Pero la "realidad" del psicoanálisis es más extraña al espíritu que la de la sociología, que requiere un rodeo de la comprensión a través del "sujeto colectivo" y con ello una comprensión a partir del espacio socio-histórico[25]. La sociología, en la medida en que ve en la destrucción a lo histórico su tarea más esencial, se convierte en una ciencia histórica.

Se suscitan así dos cuestiones: en primer lugar, la cuestión filosófica por la realidad a que se retrotrae todo lo espiritual, y con ella la de en qué medida todo lo espiritual sea trascendente a la realidad; en segundo lugar, la cuestión de la instancia competente en la investigación histórica.

La realidad que es primaria frente a la espiritualidad, el plano de vida del que la propia espiritualidad surge, es "la ordenación de la vida vigente en concreto en un momento dado". Ésta a su vez "se deja captar y caracterizar con la mayor claridad a través del particular entramado económico y de poder que subyace a esa ordenación"[26]. Lo cual suena a primera vista como si lo económico, en que "leemos" la ordenación de la vida vigente en cada caso, o sea, en que "leemos" la realidad de que se trata, fuese sólo un principio heurístico. *Que* esto es así, que se lee en ello, en lo económico, que esa ordenación vale como índice de realidad más auténtico que toda manifestación espiritual, tie-

25. *Op. cit.*, p. 8.
26. *Op. cit.*, p. 171.

ne, empero, un sentido enteramente fundamental. El retroceso a las ataduras al ser que tiene todo conocimiento filosófico no significaría nada contra la filosofía —más bien quizá a favor de ella— si con ello no se relativizase y destruyese la pretensión de validez absoluta —pretensión a la que la filosofía no puede renunciar sin abandonar su sentido—. El propio Mannheim dice que justamente en la atadura a la vida, en ella antes que en ningún otro sitio, hay "una ocasión para el conocimiento"[27], y que sólo un conocer tal no "pesca en el vacío", no permanece en esa desvinculación propia de lo que es válido para cualquiera[28]. Justamente en el retroceso a sus ataduras en el ser, a su atadura *del caso*, puede el conocer acreditar su condición originaria. En confrontación con su situación puede irrumpir la pregunta por el sentido, y así irrumpirá la mayor parte de las veces. La génesis de la verdad no significa en sí misma nada contra su originariedad y "autenticidad". (Así en *Ideología y utopía*, p. 138, se dice: "Pues muy bien es posible que haya verdades, *intelecciones* correctas, que resulten accesibles sólo en virtud de cierta disposición personal, o bien que sean accesibles sólo a un determinado tipo de sociedad o a impulsos volitivos dirigidos en determinada orientación".) Únicamente podrá negar esto quien identifique el "origen" que nos es históricamente conocido, por ejemplo el de la historia occidental, con el origen en absoluto. Pero que un empeño tal es imposible lo muestra un sencillo ejemplo: si en la Grecia antigua, como hoy sabemos, era relativamente más natural expresarse en verso que en prosa, hoy considerar el verso como "más originario" y, en consecuencia, preferirlo a la prosa no sería sino un signo extremo de amaneramiento y de "falta de originariedad". Con esto se quiere decir que el origen y la condición de originario varían siempre de un caso a otro. Cada época tiene su propia originariedad. La relativización en función de las ataduras al ser significa un *relativismo* —y Mannheim así lo subraya[29]— sólo en tanto en cuanto la comprensión histórica se adhiere a un concepto de verdad que en sí mismo está ligado a la tradición y que procede de una época que todavía

27. *Op. cit.*, p. 35.
28. *Op. cit.*, p. 41.
29. *Op. cit.*, p. 33.

ignoraba por completo el "pensar atado al ser". El "*relacionismo*" de Mannheim afirma, por el contrario, justo un nuevo concepto de conocimiento, descubierto en el comprender histórico, para el cual la verdad sólo puede emerger por principio y en positivo en medio de la atadura al ser. Pero el ser a que toda manifestación espiritual está ligado se determina como el ser social de la coexistencia, que a su vez se lee en el "entramado económico de poder". Se sobrentiende desde un comienzo, pues, que el ser al que el espíritu está atado, la realidad a la que es destruido, es *el reino de lo público*. Esta constatación se fundamenta en que sólo a este ser se le reconoce posibilidad de variación histórica, en oposición a los "hechos límite de la naturaleza (el factum del nacimiento y de la muerte)"[30]. También el ser individual propio se determina en confrontación con este reino de lo público, que vale como *el* mundo. Sólo en esta confrontación llega a ser cada individuo humano un ser *histórico*[31]. Pero que el mundo histórico se manifieste con la máxima claridad en lo económico significa que este mundo es de la manera más inequívoca lo que es, allí donde más extraño resulta al sentido y al espíritu. De aquí que el espíritu sea necesariamente "trascendente a la realidad", y que no sea, o lo sea sólo en sentido secundario, una realidad; a saber, es una realidad sólo cuando sabe optar de uno u otro modo en la realidad económica y social existente —así sea recibiendo de lo existente impulsos para una revolución—. En la medida en que destruye, la sociología presume la condición apátrida del espíritu: éste vive en un mundo originariamente extraño al espíritu[32]. En relación con este mundo ajeno el espíritu es trascendente, y si, pese a esta trascendencia esencial, es pensado en referencia al mundo, entonces el espíritu se vuelve *ideología* y *utopía*.

Una última agudización de estos cursos de pensamiento conduciría al siguiente resultado: la concepción de todo lo espiritual bien como utópico, bien como ideológico, descansa en la convicción de que sólo hay "espíritu" cuando la conciencia no concuerda con el ser en el que está emplazada y del que da cuenta. La conciencia y el pensamiento

30. *Op. cit.*, p. 167.
31. *Op. cit.*, p. 141.
32. Mannheim habla expresamente sólo de la condición apátrida del espíritu en el mundo actual. *Vid. op. cit.*, p. 128.

son entonces “verdaderos” “si no contienen ni más ni menos que la realidad en cuyo elemento están”[33]. En esta esfera de la concordancia, empero, el espíritu como posible trascendencia respecto del ser aún no ha sido descubierto en absoluto; el espíritu empieza *a ser* allí donde la realidad misma se ha vuelto problemática para la conciencia de que se trate, y por tanto allí donde la pregunta por la realidad puede plantearse como pregunta por la verdadera y auténtica realidad. Una conciencia tal es entonces una “falsa conciencia” “si, con vistas a orientarse la vida ‘en el mundo’, piensa en unas categorías con las que en absoluto podría manejarse coherentemente en el nivel de ser dado”. Toda ideología surge de una “falsa conciencia”, normalmente de una que piensa en “categorías superadas”[35]; es decir, la ideología absolutiza en el pensamiento un estado de ser ya pasado al que el individuo en cuestión permanece aún ligado, y lo absolutiza a fin de combatir una nueva situación del mundo en la que él se encuentra desorientado. De aquí que la destrucción sólo sea posible contra sombras, “con las cuales hemos dejado de identificarnos”[36]. Utópica es, por el contrario, una conciencia que, en pro de un mundo venidero, “salta por encima, sea parcial, sea totalmente, del orden de ser que existe en concreto”[37]. La utopía se diferencia de la ideología merced al criterio de “relevancia de realidad”[38]. Como utopía, la necesaria trascendencia del espíritu respecto del ser revierte sobre la realidad, y tiene por tanto un cierto poder sobre la realidad, aunque la correspondiente realidad rebase como tal al espíritu. Para la ideología, en cambio, o bien el mundo que ha sido es trascendente a la realidad —pues ella renuncia por principio a realizarse (así la ideología romántica de la Edad Media)—, o bien desde un principio plantea un mundo absolutamente trascendente al ser, un mundo del más allá como tal (la religiosidad cristiana) desde el cual se desinteresa del mundo existente. Por su voluntad de realidad la utopía se diferencia por principio, pues, de la ideología. La utopía forja

33. *Op. cit.*, p. 54.
34. *Op. cit.*, p. 51.
35. *Op. cit.*, p. 53.
36. *Op. cit.*, p. 43, nota 1.
37. *Op. cit.*, p. 169.
38. *Op. cit.*, p. 29.

una nueva realidad y se convierte por ello en un poder. Sólo como utopía puede el espíritu oponer a la realidad a la que está atado, otra realidad que él mismo forja. Para la sociología no se trata, por ende, de la realidad sin más, sino de *la realidad que tiene poder sobre el espíritu.* "Poder", comoquiera que el espíritu es originariamente extraño a la realidad, tal como lo muestra la ideología —que *se olvida* del mundo existente y determinante—. El espíritu olvida así aquello de donde proviene como espíritu y a lo cual, pese a su necesario olvido, permanece calladamente ligado. La sociología muestra, en suma, los elementos determinantes del pensar, por los que éste no se interesa, y a la vez muestra con ello que el *pathos* de lo incondicionado es sólo un olvido tácito de lo condicionante. (El *pathos* de lo incondicionado es común a ideología y utopía, ya que también la utopía cree en la condición absoluta del mundo que ella conjura; ambas son, pues, destruibles.) La sociología pretende ser "ciencia central"[39] porque sólo ella está en condiciones de mostrar los elementos determinantes del pensar.

Este intento de determinación radical choca desde dentro, sin embargo, con "esferas de indisolubilidad"[40]. Como residuo de la libertad espiritual queda la "decisión metafísicamente ontológica", que ninguna destrucción ideológica puede realmente conmover ni análisis ninguno del estado presente del entramado económico puede realmente desmontar, sino que tan sólo se deja aplazar mediante el "incremento de conocimiento"[41]. Pervive además esa "exterioridad extática", que "de algún modo existe como algo que es como si impulsase lo histórico y lo social siempre de nuevo"; y se concede "que la Historia también desciende siempre de este factor". Ambas, tanto "la decisión metafísica aplazada" como la exterioridad extática finalmente "concedida", se sitúan en el límite de los estados de cosas cognoscibles por la sociología. De aquí su peculiar impronta. Dado que la sociología tiene pretensión de ser la ciencia central, estos fenómenos sólo visibles en el límite de ella poseen un curioso *carácter liminar.* La sociología confía en no topar con ellos hasta la destrucción de todos los

39. *Op. cit.*, p. 233.
40. *Op. cit.*, p. 163.
41. *Op. cit.*, pp. 165. *Vid. op. cit.*, p. 43.

contenidos históricamente captables. Dado que de antemano ha situado al espíritu (ideología y utopía) como apátrida en el mundo, el espíritu y su posible libertad, que es entendida como *primum movens*, sólo pueden ubicarse fuera de la *coexistencia histórica entre los hombres*. La muy extraña conclusión, paradójica sólo en apariencia, es que el espíritu existe *propiamente* justo en su pleno retraimiento ("exterioridad extática") y ahistoricidad. Únicamente sus efectos pertenecen a la Historia, o sea, a lo investigable. En su retraimiento primario el espíritu sólo es caracterizable *negativamente* y con una expresa indeterminación ("de algún modo", "como si", "ser hombre es más que"[42]). El espíritu en su incognoscible autoría original, sólo hallable *via negationis*, está con la coexistencia fáctica entre los hombres, que es experimentable e investigable, en la misma relación que el Dios de la teología negativa con el mundo que ha creado: desde este mundo ha de ser conocido mediante predicados negativos como "el que *no* es esto ni aquello". Este paralelismo peculiar con la teología negativa puede incluso prolongarse si se piensa en cómo a partir de lo existente sólo puede concluirse la *existencia* de Dios, una existencia que es por principio el *límite* de todo existir que el hombre pueda experimentar, y se observa entonces cómo para la sociología la libertad del hombre y con ella la del espíritu en general se torna un hecho místico en el límite de todo conocer humano. El espíritu *del hombre* se vuelve él mismo trascendente al mundo humano, y en rigor más trascendente incluso de lo que la sociología pensó en su planteamiento original. Pues si en el comienzo de la investigación sociológica (siempre en el sentido de Mannheim) el espíritu era para sí mismo trascendente a la realidad, el sociólogo lo observaba, empero, como arraigado en una realidad siempre cambiante y como surgiendo de ella. La sociología trataba de destruir justamente la trascendencia respecto del ser en la que el espíritu se afirmaba con su pretensión de incondicionalidad, procurando entender esta trascendencia como condicionada desde lo existente; lo hacía con el argumento de que el existir humano llega a trascender la realidad por el pensamiento sólo cuando ya no la soporta y ya no se orienta en ella (por tanto, como huida de una realidad que no se ade-

42. *Op. cit.*, p. 47.

cua a la conciencia: falsa conciencia). Comoquiera que la sociología, al interpretar la trascendencia del espíritu como *huida*, no hace justicia a ciertas posibilidades enteramente determinadas de la existencia humana, y sólo en apariencia está en condiciones de desenmascararlas, ocurre que quedan *residuos* de la destrucción, para los que el proceso de destrucción no estaba preparado, y que por tanto se retrotraen a una trascendencia mucho más radical de la que el espíritu pretendía para sí. En virtud del no estar preparado para el posible *prius* del espíritu, o sea, en virtud de que la propia destrucción no fija de antemano los límites de su competencia (cosa que tampoco podría hacer con sentido, pues sólo *in destruendo* puede topar con lo no destruible), se produce este peculiar desplazamiento: como último residuo pervive aún el espíritu, pero en calidad de trascendente y ahistórico, pues la realidad de la Historia se comprende de tal forma que en ella no hay propiamente sitio para él.

Pero, así las cosas, un fenómeno que para la filosofía no tiene por qué quedar en semejante indeterminación y negatividad se reputa aquí de presupuesto inexplicable y no susceptible de aclaración ulterior: "la exterioridad extática" es en último término lo mismo que el existir del hombre, del que la filosofía sí sabe decir algunas cosas; esa exterioridad es idéntica a la "existencia" en el sentido que proviene de Kierkegaard. El coraje inicial y la virtud para negar la trascendencia, el intento de una destrucción universal, acaba en la necesidad de admitir un resto que no es destruible, de equiparar lo no destruible con la trascendencia y de señalar así hacia fenómenos de la esfera de lo irreductible que la filosofía, no sin razón, no considera en absoluto como trascendentes.

Pero la desconfianza original hacia el espíritu elimina el espíritu todavía en otro respecto; si, de un lado, presiona sobre él y lo empuja hacia la absoluta trascendencia, del otro lado lo relativiza al nivel del "sujeto colectivo", que es considerado el verdadero portador de la Historia humana. A mi entender, sin embargo, este "sujeto colectivo" es relativamente más extraño a la Historia. El individuo no sólo existe ordenado a él y coconstituyéndolo, sino también —y esto quizá en la medida en que su ser resulta relevante para la Historia— en una *desvinculación* que se produce cuando el individuo no está en sintonía

con el ser de la sociedad a que pertenece. En esta desvinculación, el mundo históricamente dado en que el individuo ha nacido se torna para él algo que está ahí delante, algo con lo que se topa, y que como tal, a saber, desde el distanciamiento respecto de él, adquiere los caracteres de ser cambiante y de ser cambiable. Mannheim llama "conciencia utópica" a esta libertad respecto de lo público que hace aparecer el mundo como un mundo que cambiar. En la interpretación de esta conciencia se deja guiar tácitamente por el siguiente supuesto: sólo por ser el reino actual de lo público uno con el que la conciencia no se encuentra en sintonía, surge la voluntad de cambiarlo, y con ella una libertad relativa respecto del mundo. También la desvinculación se entiende a partir del mundo previamente dado como tal. La experiencia que subyace a la "*libertad de*" procede, pues, del "*estar ligado a*"; la *soledad* nunca es entendida como posibilidad positiva y propia del vivir humano. Todo lo correcto que es el subrayar, contra la filosofía, que la autenticidad no es posible sólo en el desvincularse absoluto de la coexistencia, es también cuestionable, a la inversa, el suponer que sólo a partir del enraizamiento en la coexistencia surja la autenticidad en el vivir —aunque esto no se afirme expresamente—; soledad, mas sólo como "huida de" (ideología) o como "huida hacia" el futuro (utopía), pero en todo caso en una determinación negativa.

Así, tampoco basta siempre con el criterio de "relevancia de realidad" a propósito de las formas de trascender el ser: ideología y utopía. Cabe una trascendencia respecto del ser como posibilidad positiva de decir "no" al mundo sin caer por ello en la utopía. Un ejemplo es el amor cristiano al prójimo. Mannheim lo interpretaría, bien como ideología en la medida en que el *homo religiosus* crea posible realizarlo sólo en una trascendencia absoluta, bien como utopía en la medida en que aspire a realizar el Reino de Dios en la Tierra. Cabe, empero, un tercer término, y no se trata de un caso excepcional arbitrario, sino de uno enteramente decisivo para la concepción del amor al prójimo en el cristianismo primitivo: es la posibilidad de, viviendo en el mundo, dejarse determinar desde una trascendencia que se da como no realizable en la Tierra (conciencia escatológica). De este desvincularse del mundo no resulta ninguna voluntad de cambiarlo; pero tampoco es una huida de él, como en el caso de un mun-

do estructurado de tal o cual modo cuya historicidad fuese *absolutizada*. San Francisco de Asís, por ejemplo, vivió así en el mundo: *como si el mundo no existiera*, y en su vida concreta *hizo realidad* este "como si el mundo no existiera".

Contra esto, la sociología puede siempre hacer la objeción de que interpretar algo como "ideología" significa precisamente que al espíritu le queda oculto el que la existencia de ese algo tiene carácter ideológico; la autocomprensión del espíritu no es más que el *material* de la interpretación sociológica, y directamente no puede significar nada para el intérprete. Con todo, es sumamente dúdoso que la *autocomprensión* del espíritu pueda obviarse de esta manera. Es posible que la propia autointerpretación, con su contenido interno, se cuente entre esos procesos de los cuales se dice que la autocomprensión produce una novedad, a saber: nos produce a nosotros mismos en el sentido en que nos comprendemos. En la necesaria trascendencia respecto del ser que es propia de todo pensar, están ya dados el desvincularse y el distanciarse de la situación. La desvinculación, que como *factum* puede estar a la base de toda actividad espiritual, siempre se deja entender de una u otra manera. Este modo de entenderla no es —al menos no siempre es— algo que simplemente se sobreañada al *factum* (una superestructura ideológica, como la investigación ideológica cree), sino que es lo que *viene a hacer* del factum un hecho comprensible y con ello un hecho vigente y operativo en el mundo histórico. Y sólo la "ideología" correspondiente a él llega a ser "histórica".

En este sentido ha puesto Max Weber de manifiesto, por ejemplo en su ensayo "La ética protestante y el espíritu del capitalismo", cómo una realidad pública perfectamente determinada —el capitalismo[43]— surge de una forma perfectamente determinada de soledad y de la autocomprensión que ocurre en esta soledad —el protestantismo—. Un vínculo originariamente religioso, para el cual el mundo no es patria, gesta un mundo de la cotidianidad en que luego no hay ya ningún sitio para el individuo en su peculiaridad singular. Y esto no ocurre desde una conciencia utópica, como la del movimiento quiliástico[44], sino

43. Max Weber, *Sociología de la religión*, tomo I, Tubinga, I.C. Mohr.

sencillamente como *expresión* de un primario "no-ser-en el mundo" y de un "tener-que avenirse-con el mundo". Aquí el mundo se concibe de antemano en términos negativos, como mundo en que no hay otra cosa que hacer que cumplir con el propio deber; y al mundo *realiter* sólo le cabe ser de este modo, pues, si no, volvería a plantear al hombre una pretensión de pertenencia a él. Sólo cuando el vínculo religioso haya desaparecido, la esfera pública aparecerá dotada de tanto poder que la soledad ya sólo será posible en forma de huida de ella. Pero para llegar hasta este punto se precisa un proceso primario de determinación del mundo que se gesta a sí mismo como "economía y sociedad", y que no existía como tal *in actu creandi*. Quizá hoy estemos entregados a esta esfera de lo público en una medida tan grande que nuestras posibilidades de desvincularnos sólo pueden determinarse de una manera secundaria como un "quedar libres de". Lo cual nada cambia en punto a que la esfera pública tenga que ser siempre el *prius*. Sólo cuando el "entramado económico de poder" ha llegado a ser tan sobrepoderoso que el espíritu que lo creó ya no encuentra en él su hogar ni su patria, es posible concebir lo espiritual como ideología o utopía[45].

La propia sociología está, pues, ligada al momento histórico en que pudo primeramente surgir; a saber, al momento en que la condición apátrida del espíritu había despertado una justificada desconfianza hacia el espíritu. Como ciencia histórica, la propia sociología tiene por tanto un límite completamente determinado de *competencia histórica*. La interpretación de lo espiritual en el sentido de su destrucción a ideología o utopía encuentra legitimidad primeramente allí donde lo económico se ha impuesto en medida tan grande que el espíritu puede *de hecho* convertirse en "superestructura ideológica" y tiene *de hecho* que hacerlo. La prioridad de realidad "del entramado económico de poder" tiene en sí misma una historia, y es una parte de la historia del espíritu moderno. "Grupos de origen precapitalista, en los que predo-

44. *Op. cit.*, p. 191. Según sostiene Mannheim expresamente, es en el movimiento quiliástico donde por vez primera el pensamiento se vincula a determinados estratos sociales. En adelante ya puede darse algo así como las utopías en el sentido de Mannheim.

45. Sobre la condición apátrida del espíritu en el presente, que no parece tener ya apenas ligaduras sociales, *cfr. op. cit.*, p. 123 ss.

mina el elemento socializador, pueden mantenerse unidos por sus tradiciones o por los sentimientos trasmitidos comunalmente. La teorización se limita aquí a tener una función enteramente secundaria. En cambio, en los grupos que no se han soldado en comunidad de vida de una manera primaria, sino que se constituyen en un momento de cambio de situación estructural, sólo un elemento fuertemente teoretizante puede garantizar la cohesión"[46]. Sólo cuando la existencia en la comunidad ha dejado de ser algo que va de suyo, sólo cuando el individuo, acaso por su ascenso económico, puede encontrarse perteneciendo de repente a una comunidad de vida que es enteramente distinta, sólo entonces existe algo así como la ideología en el sentido de una justificación de la propia posición frente a la posición de los otros. Sólo ahora surge la pregunta por el *sentido*, pregunta que nace de la problematicidad de la propia situación. Sólo cuando el individuo adquiere un lugar en el mundo por su nivel económico y no por la tradición, se vuelve apátrida. Y sólo en esta condición de apátrida puede, en fin, irrumpir la pregunta por la legitimidad y el sentido de la propia posición. La pregunta por el sentido es, sin embargo, más antigua que el capitalismo, ya que surge de una experiencia históricamente anterior de inseguridad del hombre en el mundo, a saber, de la experiencia del cristianismo. El concepto de ideología, incluso el hecho del pensamiento ideológico, apunta también a un factor positivo, a la pregunta por el sentido. La destrucción de esta pregunta, reducida a la realidad "más originaria" de lo económico, sólo empieza a ser posible una vez que el mundo y la vida del hombre se hallan verdaderamente determinados de manera primaria por la economía; con lo cual la realidad a la que el espíritu está ligado se ha vuelto extraña al espíritu y extraña al sentido, cosa que originalmente no era (en oposición al concepto de realidad del psicoanálisis). Antes de la pregunta de Mannheim por el lugar social e histórico de la indagación sociológica, se halla la pregunta por la situación en el ser en que los análisis sociológicos están históricamente justificados.

46. *Op. cit.*, pp. 93-94.

IV

Sören Kierkegaard[1]

Hace setenta y cinco años moría Kierkegaard en la soledad de un hospital de Copenague a la edad de cuarenta y tres. Durante su vida disfrutó no tanto de fama cuanto de notoriedad: notoriedad por ciertas excentricidades de su persona y de su vida, que se divulgaron y nivelaron como historias escandalosas. Sólo largo tiempo después empezó a hacerse notar su influencia. Si quisiera escribirse una historia de su fama, sobre todo en Alemania, únicamente contarían los últimos quince años, que, sin embargo, le han hecho famoso con asombrosa rapidez. Esta fama es algo más que el descubrimiento de un gran hombre al que, injustamente olvidado, se honra con retraso. Hay algo más que reparación tardía. Kierkegaard se ha vuelto actual, es interlocutor de toda una generación que no lo lee por mero interés histórico, sino por una intensa implicación personal: *mea res agitur.*

Kierkegaard apenas era conocido en Alemania hace sólo veinticinco años, cincuenta desde su muerte. Lo cual no se debía sólo a que su obra no estuviese traducida íntegra al alemán, aunque ya a finales de la década de los ochenta Christoph Schrempf se hubiese puesto a ello. Más bien, el clima intelectual y cultural en Alemania, la confianza en sí mismas de las ciencias particulares, no dejaba sencillamente ningún resquicio por el que la inquietud kierkegardiana pudiera colarse y conmover tanta seguridad. Sólo la posguerra, con su disposición de espíritu a la demolición, ofreció el suelo adecuado a la recepción de Kierkegaard. Alemania estaba preparada para Kierkegaard a través de Nietzsche y de la llamada filosofía de la vida, de Bergson, Dilthey y Simmel. En Nietzsche la filosofía sistemática vio amenazados por vez primera sus fundamentos, pues la destrucción psicológica nietzscheana había puesto de relieve los motivos extrafilosóficos, psíquicos y vi-

1. Aparecido en *Frankfurter Zeitung*, 75/76, 29 de enero de 1932. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

tales, a partir de los cuales filosofaban los filósofos. La revuelta de un filósofo contra la filosofía clarificó la situación del propio filosofar y permitó afirmar el filosofar como filosofía. Con ello se había rescatado la subjetividad individual. En estrecho paralelismo con esta perspectiva discurrían los esfuerzos de la filosofía de las vivencias, que trataba de comprender lo concreto no a partir de un conocimiento siempre generalizador, sino a partir de una "vivencia" que no situaba al objeto bajo una generalidad sino que lo aprehendía a él mismo. Esencial en esto es no tanto la innovación metódica, cuanto el descubrimiento de dimensiones del mundo y de la vida humana que hasta ahora habían permanecido invisibles para la filosofía o que habían tenido para ella sólo una sombra de existencia derivativa.

Alemania parece, pues, preparada; pero ¿preparada para Kierkegaard, para alguien cuya existencia estaba determinada por el cristianismo? ¿Qué tiene que ver la revuelta en la filosofía con el cristianismo? La tardía irrupción de su fama es tanto más extraña cuanto más se tiene a la vista su decidido cristianismo y más se intenta entenderle desde esta circunstancia. La relación problemática entre cristianismo y filosofía cobra entidad en función de la polémica de Kierkegaard contra Hegel, que no aspira a ser la crítica de una determinada filosofía sino un rechazo de la filosofía como tal. Según Kierkegaard, la filosofía olvida y pierde en el sistema el yo concreto del que filosofa. La filosofía no se ocupa nunca del "individuo" en su "existencia" concreta. Con Hegel se llega incluso a trivializar a este individuo y a trivializar su vida, que está en juego; trivialización que se produce debido a que la dialéctica y sus síntesis no se ocupan del individuo en su existencia particular, sino ya siempre de la individualidad y la particularidad como abstracciones generales. A la doctrina hegeliana de la contradicción y de sus síntesis opone Kierkegaard la paradoja fundamental de la existencia cristiana: ser un individuo —en la medida en que ante Dios (o ante la muerte) se está solo— y no tener ya un yo —en la medida en que este yo, como persona, como individuo, es nada ante Dios; en la medida en que es negado—. La paradoja kierkegardiana como estructura fundamental del ser humano sólo es en Hegel una oposición que se "supera" en la síntesis superior; no es una insolubilidad radicada en el ser mismo de la vida —llamada por Kierkegaard "exis-

tencia"— y a la que la vida tiene que referirse. Kierkegaard sólo habla de su persona, Hegel es sólo el expositor de su sistema. Es verdad que también Kierkegaard habla en términos generales en cierto sentido, pero su generalidad no es una generalización; él habla más bien "en esa generalidad que, por concernir a un hombre individual, concierne a todos". Y es que todos son individuos. En cambio, al captar Hegel la Historia como una conexión unívocamente comprensible y al interpretarla como proceso necesario, la desconecta de lo real concreto, de lo contingente y, con ello, del individuo. La polémica contra Hegel es una polémica contra todo sistema filosófico en general.

Hoy la situación se presenta del siguiente modo. Las más diversas y heterogéneas corrientes de pensamiento invocan en su apoyo la autoridad de Kierkegaard, y se reconocen entre sí sobre el ambiguo suelo de un escepticismo radical, si es que aún puede recurrirse a este término empalidecido y vuelto inocuo para dejar constancia de la desesperación a propósito de la propia existencia y de los principios científicos del propio saber.

Sobre la base, que ya ha devenido un tanto abstracta, del término "decisión" se reúnen hoy los representantes más resueltos de los campos más distintos. Que tanto desde el campo protestante como desde el católico se invoque a Kierkegaard, responde, con todo, a otra razón. La cual no se basa en un rasgo específico, subjetivo, de Kierkegaard, sino en el medio en que él vivió, o en que tuvo que vivir, su existencia religiosa. Kierkegaard fue el primer pensador que vivió en un mundo constituido de modo muy similar al nuestro, es decir, en el mundo secularizado de la Ilustración. Una existencia incondicionalmente religiosa —como no lo era, por ejemplo, la de Schleiermacher— está en polémica con un mundo que, en términos relativos, es el mismo en que aún vivimos hoy. Cuando el cristiano, de san Pablo a Lutero, se defendía de la mundanidad y mundanización de la existencia, el mundo del "mal" era fundamentalmente distinto del mundo en que nosotros vivimos. En tanto en cuanto pueda darse en el mundo moderno en general algo así como una existencia religiosa, ella tendrá que invocar a Kierkegaard como antecesor. Las discrepancias entre las confesiones palidecen ante el gigantesco abismo que se ha abierto entre un mundo cerradamente ateo y una existencia religiosa vivida asimismo en este

mundo. Pues llevar una existencia radicalmente religiosa en este mundo no significa sólo estar en soledad como individuo ante Dios, sino estarlo mientras los demás no están ante Dios.

El ser que le va a Kierkegaard es su propia vida. En su vida tiene que hacerse realidad la paradoja cristiana. El "individuo" se niega a sí mismo, niega su individualidad y sus posibilidades mundanas, frente a las cuales se sitúa —como desde fuera— la realidad implacable de Dios. Desde un inicio su vida no está dejada a lo que él arbitre sobre ella, justo a sus posibilidades; su vida es sólo *consecuencia*, la consecuencia de "estar determinado por Dios". Pero el "estar determinado por Dios" se mantiene en una peculiar suspensión entre lejanía de Dios y cercanía de Dios. En sus diarios narra Kierkegaard que lo que determinó su vida fue un pecado de su padre: siendo él aún niño, su padre maldijo a Dios. Con esta maldición quedó decidida la vida del hijo; él vino a heredar, por así decir, la maldición. Su única tarea como escritor es captar este ambiguo "estar determinado por Dios". Por esta misma exposición vulnerable de su yo, de la que nunca se sabe si es maldición o es gracia, fracasó su noviazgo con Regina Olsen y, con él, la posibilidad de una vida "normal", la posibilidad de no ser una "excepción".

Lo que determina su vida no es, pues, la ley inmanente a esta vida individual "de acuerdo con la cual ella arrancó", sino directamente lo externo a ella, lo que sólo después vino a experimentarse: la maldición del padre. Pero esta maldición se cumple también en él en el sentido de no saber si él mismo, de forma completamente accidental, no ha engendrado un hijo; tal "posibilidad que ya casi habría que llamar abstracta", como dice Theodor Häcker, era "la espina en la carne"[2]. En la exposición vulnerable, esta posibilidad abstracta se torna la realidad más gravosa. La contingencia, lo accidental, es lo externo al propio yo, y merced a esta su exterioridad arrastra consigo la obligatoriedad de lo trascendente, de "lo que únicamente es querido por Dios". En la absoluta seriedad de la contingencia, que es lo mismo que la coherencia

2. Theodor Häcker es el autor de *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit* [*S.K. y la filosofía de la intimidad*], 1913, y *Sören Kierkegaard, Kritik der Gegenwart*, [*S.K., crítica del presente*], ^{2}1922. (N. del E.)

consecuente, la contingencia se torna el residuo último en que el propio Dios habla, así sea desde lejos.

En la misma medida en que esta vida como "exposición a" sólo puede mantenerse merced a la más enconada coherencia consigo misma, en esta misma medida el yo concreto de Kierkegaard cae en una cruel adicción psicológica a la reflexión. Tal reflexividad surge del tomarse en serio las propias posibilidades. Pues éstas han de erradicarse a fin de que uno no sea más que el anónimo portador de la coherencia. Pero siendo la escritura siempre la de alguien determinado, con un nombre propio, si este anonimato ha de mantenerse públicamente y, por así decir, como testigo de la ausencia de nombre, entonces no cabe sino ocultar el nombre tras un pseudónimo. Pero a su vez todo pseudónimo amenaza con sustituir al verdadero nombre y con apoderarse del autor. De aquí que cada pseudónimo tenga que dar paso a uno nuevo, y apenas haya dos obras de Kierkegaard bajo la misma firma. Ciertamente que también en este cambio de pseudónimo hay que denunciar un juego estético de posibilidades, esa tentación que el propio Kierkegaard ha puesto bajo el nombre de "Víctor Eremita" en *La alternativa.*

Tanto Kierkegaard como Nietzsche significan, sin duda que en sentido muy distinto, el fin del romanticismo. La superación del romanticismo se produce justamente en el hecho de que la riqueza del mundo y de la vida, que el romanticismo se tomaba en términos de posibilidad estética, es ahora arrancada a la perspectiva estética. La posibilidad estética del romanticismo se vuelve en Kierkegaard el problema existencial puro y simple, pues en el ámbito de la interioridad que se siente obligada, y que lo está, la posibilidad misma se vuelve realidad, a saber: se vuelve la realidad del pecado. En Nietzsche el arte deviene síntoma moral esencial y hecho moral. Pero Kierkegaard es en cierto modo la expiación y venganza del romanticismo: la posibilidad que el romanticismo alegó irónicamente como pretexto para quedar disculpado respecto del mundo, se venga y se vuelve obligatoria como realidad, se vuelve la realidad misma. Kierkegaard paga con su vida las deudas que el romanticismo contrajo por no sentirse obligado.

ROMANTICISMO
+ p. 69-85



V

Friedrich von Gentz. En ocasión del centenario de su muerte, 9 de junio de 1932[1]

"Se aferró a lo falso con pasión de verdad"
Raquel Varnhagen

Rara vez ha sido un gran escritor tan completamente olvidado. Cuando, mediada la década de los treinta del siglo pasado, Varnhagen von Ense evocaba a Gentz en un retrato de su vida y su obra, y cuando poco después Gustav Schlesier publicó una primera selección de sus escritos y cartas, los *Anuarios de Halle* ya opinaban que nada salvaría a Gentz del justo olvido que se había merecido. Y no vale la pena discutirlo: está olvidado. Incluso la valoración mucho más objetiva y honesta de Rudolf Haym creía encontrar en la "unión en su persona de talentos literarios y políticos", tan rara en Alemania, lo único significativo que dejaba a la posteridad.

Este olvido es tanto más notable cuanto que Gentz fue el único personaje de su generación, y de su círculo, que logró intervenir de modo activo en la política europea. Nació en Breslau en 1764, estudió con Kant en los ochenta y partió luego hacia Berlín para hacer carrera en el funcionariado prusiano. En Berlín frecuentó primero a Guillermo von Humboldt, y después al círculo que se reunía en torno a Enriqueta Herz y más adelante en torno a Raquel Varnhagen. Pertenecía a la generación que vivió ya con plena conciencia la Revolución francesa como un triunfo de la filosofía sobre la Historia. Pero Gentz cambió más rápidamente que el resto su entusiasmo inicial hacia la revolución por una comprensión más duradera de la excelencia y consistencia históricas de la constitución inglesa. Fue el primero en traducir a Burke,

1. Publicado en *Kölnische Zeitung*, 308, 8 de junio de 1932. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

sentando así los primeros fundamentos de la posición conservadora en Alemania. Una carta suya de 1797 dirigida a Federico Guillermo III con motivo de su subida al trono, en la que reclamaba libertad de ejercicio profesional y libertad de prensa, le hizo tan impopular en Prusia que hubo de abandonar todo pensamiento de una futura promoción personal.

Dado que no estaba dispuesto a pasar el resto de su vida de consejero militar, se marchó a Viena (1802), primeramente como escritor "libre" al servicio del gobierno austríaco, como "voluntario" —tal como él mismo se describía después—. Pero todavía antes había hecho un viaje a Inglaterra, y había estrechado los lazos que ya tenía con políticos ingleses. Recibió dinero del gobierno inglés para su trabajo de escritor, lo que hizo que desde entonces le persiguiera el reproche de que estaba vendido. De vuelta a Austria, sus mayores esfuerzos se dirigieron a poner de acuerdo a los gabinetes europeos frente a Napoleón. Todos sus escritos de esta época se dirigen de manera sólo nominal a todos, a los pueblos en general —así sobre todo los famosos *Fragmentos de la más reciente historia del equilibrio europeo de poder*—; para él se trataba en realidad de la política de los gabinetes, a los que aún no tenía ningún acceso. De 1812 en adelante es un partidario fiel y devoto de Metternich y de la política austríaca de restauración; si aún escribe, son sólo justificaciones de políticas gubernamentales. Es el secretario que redacta las actas del Congreso de Viena, el negociador incansable entre los Estados, el consejero secreto de Metternich; función ésta que sigue desempeñando en los congresos posteriores de Troppau y Laibach y, sobre todo, en los acuerdos de Carlsbad. Se convierte en el *paladín conservador del statu quo*, el más acerbo adversario de la libertad de prensa, el más brillante abogado de quienes, en favor de la política de gabinete, deseaban olvidar la contribución de los pueblos a las guerras de liberación. La política de Metternich, la política de la tranquilidad a cualquier precio, sólo pudo celebrar triunfos efímeros. Los levantamientos en España, Italia y Grecia, y la Revolución de Julio en Francia, parecieron convertir en una ilusión la obra de la vida de Gentz.

Cuando Gentz muere en 1832, sabe que ha luchado por una causa perdida, que "finalmente el espíritu del tiempo había resultado más po-

deroso" que su persona y la de aquellos a quienes había servido, y que "el arte, igual que la violencia, es incapaz de detener la rueda del mundo". El espíritu del tiempo, que Gentz tanto había odiado, era más fuerte que el arte de los diplomáticos y el poder de los políticos. En su defensa de la política de gabinete, Gentz había combatido en dos frentes, ninguno de los cuales llegó a vencer en el curso de su vida, pero que de manera no oficial sí determinaban ya la vida de la época. Tales frentes eran, de un lado, el liberalismo y, de otro, el conservadurismo.

El liberalismo y su "insidiosa pretensión de que cada uno puede considerar su propia razón como legisladora" significaba para él la anarquía, el ocaso de un orden moral y político del mundo. Contra este liberalismo él jugo la baza de un "feudalismo incluso mediocremente ordenado", en una imagen del mundo próxima a la formulación romántica de su amigo Adam Müller. Mas tampoco el conservadurismo puede contarlo entre los suyos, pues esta baza sólo la jugó como un contrapoder frente a todos los campeones del reformismo; no es que él adoptara la posición conservadora por sí misma, ya que sólo la utilizaba como medio para mantener un "equilibrio". Lo que él quería era fijar lo existente, desconectar la Historia para crear un "sistema estable" en que tradición y razón mantuviesen el equilibrio. Cuando abandonó su existencia de escritor libre, con la intención de conseguir algo determinado en su calidad de sujeto determinado, de servidor de un Estado determinado, él se había decidido por la realidad, y con ello *contra la Ilustración*, contra el posible "triunfo de la filosofía sobre la Historia": pero en la misma medida se había decidido también *contra el romanticismo*, cuyo mundo le parecía ilusorio. A la arrogancia de la razón oponía "la fragilidad del hombre". Pero al conservadurismo, al principio legitimista, oponía que tampoco éste podía devenir un "absoluto", sino que por fuerza tenía que ser "algo surgido en el tiempo", "que estaba encerrado en el tiempo" y "que a través del tiempo se modificaba". Ni en uno ni en otro "principio" cifraba él su interés, sino exclusivamente en "*el gran viejo mundo*" cuyo ocaso presenciaba. "El gran viejo mundo" es Europa. El patriotismo, ese nuevo sentimiento nacional que por un momento reunió al feudalismo moribundo con los emergentes patriotas prusianos liberales, le resultaba, en cambio, indiferente.

No es casual que el primero en entrar en polémica con Gentz fuese el liberal Varnagen. El modo argumentativo de Gentz era ilustrado y su estilo de vida era el del romanticismo temprano; en ambos aspectos pertenece a la generación de la que parecía apartarse al hacer su opción por la realidad: la generación de Humboldt y Schlegel. De hecho nunca llegó a apartarse por completo de los viejos amigos —de Humboldt como de Raquel Varnhagen y de Paulina Wiesel—; pese a su amistad con Adam Müller, no abrazó el catolicismo ni dio en su interior ningún paso que correspondiese a esta ruptura. Ciertamente que vivió en el mundo diplomático vienés, pero en la medida en que quería ser entendido se hallaba remitido a una liberalidad cuya expresión política él mismo combatía: "Como Mirabeau, siguió viviendo, pero como Burke empezó a pensar" (Rudolf Haym). Su virtuosismo consistió en el equilibrio con que él se diferenciaba de la causa por la que tomaba partido. No comprendió que la vida del hombre ilustrado que él era podía exigir asimismo una política ilustrada (que entonces era tanto como decir liberal). La política no era para él sino un arte de gobernar Estados y de regir pueblos, arte que los liberales manejaban como diletantes y los románticos mediante ilusiones.

Todas las imputaciones injuriosas contra Gentz parten de la base de que la política es una cuestión de convicciones, de principios; pero para Gentz justamente no lo era. *Stein* habló de él como de un hombre "de corazón podrido y cerebro desecado", rechazando así los fundamentos de su política. A su vez, el amigo Adam Müller, que estaba en total acuerdo con los fundamentos de la política austríaca, apelaba siempre a "algo mejor en él"; los fundamentos de su acción política no eran conciliables con su vida. Gentz pasa por ser el mayor egoísta "la encarnación de la búsqueda del placer" (*Anuarios de Halle*), su actividad pasa por estar comprada. En retratos más objetivos emerge, ora como el caballero del dieciocho, ora como "el espíritu de *Lucinda* hecho carne"[2]. Todos estos reproches apuntan en esencia a la *duplicidad* de Gentz, pero no aciertan con el personaje, porque no captan la razón de su duplicidad, porque no comprenden que no se trataba de un "hipócrita". Ra-

2. *Lucinda. Una novela*, la obra de Friedrich Schlegel aparecida en Berlín en 1799 y que exalta el amor libre. (N. del T.)

quel Varnhagen, que pese a todas las decepciones personales sufridas le fue fiel, así lo reconoció, y habló siempre de su colosal "ingenuidad".

Hacia el final de su vida, Gentz escribió una verdadera apología de su actividad política. Al desafío de Amalia Imhof, mujer a la que había amado intensamente en su juventud, respondió con una "confesión de fe política".

La historia del mundo es un constante tránsito de lo viejo a lo nuevo. En el ciclo eterno de las cosas todo se destruye, y el fruto que ha madurado se desprende de la planta que lo ha producido. Pero si este ciclo no ha de llevar al rápido ocaso de todo lo que existe, incluido todo lo justo y bueno, entonces ha de haber por fuerza, junto al gran número siempre creciente de quienes laboran por lo nuevo, un número más pequeño de gentes que con sentido de la medida procuran afirmar lo viejo y que, aun no pudiendo contener la corriente del tiempo, ni queriendo hacerlo, sí procuran mantenerla en un cauce regulado. En épocas de violentas conmociones como la nuestra —dice él—, la pugna entre estos dos partidos cobra un sesgo apasionado, sobreexcitado, con frecuencia salvaje y destructivo. El principio, empero, sigue siendo el mismo, y los mejores de ambos lados saben bien prevenirse de las locuras y desatinos de sus correligionarios. Yo hice mi elección a los veinticinco años. Antes de ello me había impresionado la nueva filosofía alemana, y también algunos supuestos nuevos descubrimientos en la ciencia del Estado, que ya entonces me resultaban, con todo, muy extraños. Pero desde el estallido de la Revolución francesa vi con claridad y distinción cuál era mi destino; destino, en el comienzo sólo sentido, más adelante comprendido y querido, de que, con las dotes y medios que la naturaleza había puesto en mí, yo estaba llamado a ser un defensor de lo viejo y un adversario de las novedades.

Gentz invoca aquí la función que a él le correspondió en la realidad; a la vez, empero, con esta invocación se distancia, del mundo al que él aportó algo determinado; él se asigna un lugar en este mundo como *puro contemplador del mundo*. No da una justificación de una causa, sino sólo de sí mismo o de la función que él ha desempeñado.

Si cabe o no tener éxito a la hora de buscar un lugar en el mundo, en la realidad, es uno de los problemas fundamentales del romanticismo temprano, al que Gentz pertenecía generacionalmente.

El fracaso de la vida de Schlegel se produce por el distanciamiento de la fantasía respecto de la realidad, por el mero jugar con posibilidades. El compromiso efectivo con el mundo, aunque sólo sea en el modo de la experimentación, concedió, en cambio, a la vida de Humboldt una buena ocasión de éxito; pues en el experimentar consigo mismo y con el mundo Humboldt se liberó de sí mismo y de sus posibilidades sólo fantaseadas; dio a la realidad una oportunidad de sorprenderle. Gentz se entregó presto y derecho al mundo, y el mundo lo sorbió. Su búsqueda del placer era sólo la forma más radical de dejarse devorar por el mundo; hasta la relación consigo mismo era un "gozar de sí". Incluso su propio yo era para él una realidad de la que uno no dispone, sino a la que uno puede entregarse. Su más alto "virtuosismo" estaba en el "gozar de sí". Esta plena pasividad es la razón de que pudiera llamársele "el espíritu de Lucinda hecho carne".

El ser absorbido por el mundo lo denomina el propio Gentz su "ilimitada receptividad". Y escribe a Raquel Varnhagen: "¿Sabe, querida, por qué nuestra relación ha llegado a ser tan grande y plena? Usted es un ser *infinitamente productivo*, yo uno *infinitamente receptivo*. Usted es un gran hombre; yo soy la más mujer de todas las mujeres que han vivido. Bien sé que si yo hubiese sido físicamente mujer habría tenido el mundo a mis pies... Observe usted este hecho notable: por mí mismo soy incapaz de producir la más mezquina chispa de luz; (...) pero mi receptividad no conoce límites. Su espíritu siempre activo, siempre productivo (no me refiero sólo a la cabeza, sino al alma, a todo) golpea certero esta ilimitada receptividad, y engendramos ideas, y sentimientos, y amores, y lenguajes, nunca antes oídos. Lo que ambos sabemos no lo sospecha ningún mortal". El ideal del andrógino como el ser humano más pleno, que conocemos por *Lucinda*, emerge aquí en una figura sumamente real y concreta. Si esta "relación" se hubiese consumado, Gentz habría acaso encontrado una posibilidad de oponer al mundo un segundo mundo clausurado sobre sí, para así escapar de nuevo de la realidad.

Cuando Federico Schlegel encontró por la vía del catolicismo el nexo con un amplio mundo, caracterizó su relación con los acontecimientos políticos de su tiempo como una "coparticipación por el pensamiento". De manera muy parecida, Gentz destaca como el rasgo más

sobresaliente de su persona el conocimiento que le acompaña: "Lo sé todo; nadie en la Tierra sabe de la historia contemporánea lo que yo sé". Estas manifestaciones y otras parecidas se repiten todo el rato. Pero como él mismo dice, "nada me cautiva, soy más bien frío y sufro hastío; estoy lleno de desprecio hacia la insania de casi todo el mundo y hacia mi propia no sabiduría sino perspicacia, mi agudeza para ver a través y en profundidad; que las llamadas grandes causas tengan al cabo un final tan ridículo, me produce una alegría casi diabólica". El hastío perduró mientras él permaneció de lleno en la política. (Sólo desapareció en sus últimos años cuando se apoderó de él la pasión por la bailarina Fanny Elssler.) Lo que, empero, siguió siempre llevándole a los "asuntos del mundo", fue la posibilidad de participar en el conocimiento de lo que ocurría. Tomar parte en el mundo, aunque sólo sea por el saber, ser testigo de lo que en él ocurre, parece la mayor oportunidad que le era dada al hombre romántico. A esta oportunidad sacrificó Gentz sus convicciones, su prestigio, su fama de escritor. Pero su éxito a la hora de realmente saberlo todo, dejo en él una última indiferencia en relación con la decadencia de todo aquello por lo que había luchado en política. De su desinterés hacia toda cuestión concreta —y no de una determinada convicción o actitud— nacía también la sentencia con que cerraba su apología ante Amalie Imhof: *Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni* [*La causa de los vencedores place a los dioses, pero la de los vencidos a Catón*].

VI

Salón berlinés[1]

"Je serai cet après-diné entre six et sept heures chez vous, chère et aimable Mademoiselle Lévi, pour raisonner et déraisonner avec vous pendant deux heures [Estaré en su casa, querida y amable señorita Levi, esta tarde entre las seis y las siete, para pasar dos horas razonando y disparatando con usted]. Le he dicho a Gentz que era usted una comadrona del espíritu, y que hacía el parto tan dulce y sin dolor que hasta las más penosas ideas dejaban en el ánimo un suave poso. Hasta entonces, siga bien. Louis".

Mademoiselle Lévi es Rahel Lewin, conocida en su tiempo como "la pequeña Levi", más tarde como Raquel Varnhagen o simplemente como Raquel. Y Louis es el príncipe prusiano Luis Fernando. El espacio social que hizo posible este billete íntimo y muchas otras cartas, se conoce con el nombre de "salón berlinés".

Esta sociedad berlinesa tuvo una génesis breve y una duración corta. Surgió del "Berlín académico" de la Ilustración, lo que explica su neutralidad social. Y en su forma influyente y representativa no duró más allá del período entre la revolución francesa y el estallido de la desdichada guerra[2]. El hecho de que la expresión social de la Ilustración federica marchase algo rezagada respecto de su tiempo, condiciona la peculiar marginalidad y con ello privacidad de esta sociedad. Ella reunía justamente a los dos estamentos que en la vida cotidiana tenían una cierta condición pública, los actores y la nobleza. El actor y el noble: tales eran los extremos que rodeaban a la burguesía y de los que ésta se hallaba en cierto sentido excluida. Pero ahora una burguesía cada vez más poderosa extendía su influencia sobre ambos esta-

1. Publicado en *Deutscher Almanach für das Jahr 1932* [*Almanaque alemán del año 1932*], Leipzig. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

2. Se refiere a la guerra de octubre de 1806 entre Prusia y Francia. La guerra resultó calamitosa para el rey Federico Guillermo III de Prusia, derrotado abrumadoramente en las batallas de Jena y Auerstedt que permitieron la entrada de Napoleón en Berlín. (N. del T.)

mentos; así lo anuncia tanto el *Wilhelm Meister*, que debe su formación y orientación en el mundo justo a estos dos mundos opuestos, como también la costumbre de la nobleza de confiar la educación de sus descendientes a preceptores de la burguesía. No es ningún accidente que la primera sociedad berlinesa dirigida por una mujer (Enriqueta Herz) sea un salón en el sentido preciso, al que pertenecían los dos Humboldt, educados ambos por el ilustrado berlinés Campe, así como el conde Dohna, en cuya casa fue preceptor Schleiermacher.

Con esta neutralidad social del salón se corresponde la indeterminación social de la judería berlinesa, que estaba en un proceso asombrosamente rápido de asimilación. Los judíos no tenían que empezar por desligarse de todos sus posibles vínculos sociales. Pues desde un principio estaban fuera del espacio social sin más. Y si los varones judíos aún mantenían algunos vínculos a través de su profesión, las mujeres judías —si es que estaban emancipadas— se encontraban libres de todas las convenciones en una medida que hoy se hace difícil de imaginar. Estas casas judías se convirtieron en el punto de encuentro del mundo intelectual sin que sus propietarios pudiesen sentirse propiamente comprometidos ni honrados por ello.

La "liga de la virtud" de los años ochenta, fundada por Enriqueta Herz, era todavía un producto íntegro de la Ilustración. A ella pertenecían los dos Humboldt, Alejandro von Dohna, Carlos de Laroche, Brendel Veit y la que había de convertirse en Dorotea (Veit) Schlegel. Excepto Brendel —que era una amiga de juventud de Enriqueta Herz—, todos ellos eran alumnos de Marcus Herz y acudían regularmente a las conferencias que éste impartía en su casa. Las dos mujeres desempeñaban el papel de confidentes. La liga descansaba en el empeño de buscar la virtud y en el presupuesto de la igualdad de todos lo hombres "de buena voluntad". Es digno de notarse que sobre esta idea de la igualdad de derechos de todos los hombres de buena voluntad surgió por vez primera esa indiscreción que solemos considerar típicamente romántica. Así, todos los miembros de la liga estaban obligados a enseñarse las cartas importantes que recibían, incluidas las de personas extrañas que se habían dirigido personalmente a alguno de ellos. Como sabemos por Carolina de Dacherröden, esta práctica la fundamentaban en que "una persona que nos confía un secreto se lo

confiaría igual al resto del grupo si lo conociera tan bien como a nosotros". Contra esta nivelación de la individualidad, que procedía de una veneración achatada por Lessing, se defendió con gran energía Carolina, la prometida de Guillermo von Humboldt, al que ella no tardó en sacar de este círculo de adoradores de la virtud. El círculo se descompuso con rapidez. Dorotea se marchó con Federico Schlegel a Jena, Guillermo von Humboldt se separó de él por la intervención de su prometida, Dohna quedó como amigo personal de Herz. A través de Dohna, Enriqueta conoció más tarde a Schleiermacher. Lo que tuvo que ser el tono de la liga, se deja adivinar, sin embargo, por una observación de algunos años después de Federico Schlegel a Carolina Schlegel: "El trato con la Herz está echando a perder a Schleiermacher y está echando a perder nuestra amistad. Ellos se alimentan mutuamente su vanidad: no se trata de un enorme orgullo, sino de un vaporoso ambiente de necedad, como un ponche bárbaro. Cada pequeño acto virtuoso, no importa lo mezquino que sea, se lo anotan en su cuenta. El espíritu de Schleiermacher se rebaja por los suelos, pierde el sentido de lo grande. Con esto de las malditas, mezquinas *emotividades,* me llevan los diablos".

Cuatro o cinco años después de la fundación de la liga de la virtud empezó a ser conocida Raquel Levin. En su círculo se cortó por vez primera con la Ilustración y emergió algo así como la conciencia de una nueva generación; la cual encontraba su expresión en la admiración reverencial por Goethe. Fue Raquel quien inauguró en Berlín el culto a Goethe, culto que se diferenciaba esencialmente del de los románticos. Si lo más característico de la sociedad de Jena, que giraba en torno a los dos Schlegel y a Carolina Schlegel, era que cada uno se tenía a sí mismo y a los otros por genios, siendo justamente Goethe el prototipo y medida del genio, para el círculo de Berlín Goethe únicamente era ante todo el que había dado expresión a lo que todos ellos sentían: era su portavoz. En el espíritu de Goethe se reunían en casa de Raquel gentes de distintos estamentos y distinta personalidad. Formaban un círculo al que "con el mismo celo aspiraban a sumarse príncipes reales, embajadores extranjeros, artistas, académicos o hombres de negocios de cualquier nivel, condesas y actrices; y en que cada uno de ellos no tenía más valor, aunque tampoco menos, que el que su per-

sonalidad cultivada era capaz de hacer valer" —tal como escribió Brinckmann, el embajador sueco en Berlín, a Varnhagen tras la muerte de Raquel—. La condición era, pues, una "personalidad cultivada". Con ello se rechazaba por principio toda consideración de los logros o de la posición como posible justificación de que alguien ingresara en el salón. Y si pasamos revista de quiénes frecuentaban el "ático" de Raquel en los años noventa, constataremos cuán amplio era el espectro de posibilidades, y en qué medida lo que reunía a todos era sólo, a menudo, el propio *goût* [gusto] de Raquel. Ahí estaba, junto al médico judío David Veit, el noble brandenburgués von Burgsdorf, que empleaba su tiempo con ese refinado diletantismo desde siempre considerado el privilegio del noble, pero que ahora cobraba nuevo valor y rango al aplicarse a la formación de uno mismo. Peter von Gualtieri, que pertenecía al mundo de la corte y que nunca escribió una sola línea, no ofrecía otra cosa que la fascinación de su persona —un talento siempre bienvenido en sociedad—. Raquel lo contaba entre los "cuatro frívolos". Pero, ¿cómo dio él con ella? "Él era capaz de experimentar un grado mayor de dolor que todos los hombres que he conocido; pues sencillamente no soportaba el dolor". Y este único rasgo de excelencia bastó. Hans Genelli, joven arquitecto que en una forma de difícil descripción mezclaba timidez, ironía y una severa pulcritud, todo ello unido a una gracia que podía hacer ligeras y delicadas las cosas más serias. Y entre ellos la famosa actriz Unzelmann, amada por todos; y Enriqueta Mendelsohn, de quien dijo Schlegel que "su alma bella sería aún más bella si no fuese tan exagerada y exclusivamente bella"; la condesa bohemia Pachta, que abandonó a su marido y vivió dieciocho años con un plebeyo; la condesa Schlabrendorf, que vestía en ocasiones ropas de varón y que viajó a París con Raquel porque esperaba un hijo ilegítimo. Además, Gentz y Paulina Wiesel, la amante del príncipe Luis Fernando, y Cristina Eigensatz, la actriz y amante de Gentz. También acudían Federico Schlegel, Schleiermacher, Humboldt, Jean Paul y algunos otros de los grandes famosos; pero esto no era lo característico del tono y modo de esta sociedad.

Formarse a sí mismos era una necesidad para aquellos cuyas tradiciones en el seno de la sociedad se habían reblandecido. En este proceso de desapegamiento se encontraba tanto el joven noble formado

por preceptor burgués, que, alienado de sus propios ideales, no podía tampoco identificarse con los ideales burgueses, como también los judíos recién emancipados, que no habían tenido tiempo ninguno de formar una nueva tradición. Ambos se veían ahora arrojados de vuelta a sus propias vidas. La estima y veneración hacia la mujer en el salón berlinés, que está documentada, era el resultado de un tomarse en serio la vida privada, que parece por naturaleza más congenial a la mujer que al varón —y que la *Lucinda* de Schlegel, por ejemplo, ponía de manifiesto ante el público de una manera casi desvergonzada—.

En un comienzo la indiscreción de la "liga de la virtud" de Enriqueta Herz se guió todavía por un aparente ideal, precisamente el de la virtud, si bien ya en Guillermo von Humboldt tal ideal había palidecido por completo frente al interés por los "seres humanos interesantes". Ahora, en los noventa, este interés se había hecho general. Todo lo íntimo adquiría así carácter público, todo lo público se volvía íntimo. (Aún hoy, a las mujeres que entonces se hicieron famosas las mencionamos por su nombre, en una forma medio pública, medio privada: Raquel, Betina, Carolina.) Cabía la indiscreción porque lo privado carecía del añadido de lo íntimo, porque la propia vida privada se volvía un contenido objetivo. Pero lo que de este modo se arrebataba a la intimidad no era tanto el ser humano individual y su individualidad cuanto su vida. "Y a mí me fue encomendada la vida", escribía Raquel, de modo muy semejante a Guillermo von Humboldt, que en su autobiografía dice de sí que su "esfera propia es su vida misma". Con ello surge esa historicidad personal en que el curso de la propia vida, con sus datos registrables, puede entenderse como un acontecer objetivo del tipo que sea. Si con Raquel llamamos "destino" a esta objetivación de lo personal, vemos la relativa contemporaneidad de esta categoría, que hoy se da por descontada. Hay destino allí donde la propia vida se historifica, o, como dice Raquel, "cuando una sabe lo que le espera". Como máximo testimonio de una vida así historificada vale aquí la de Goethe, cuyas obras son "los fragmentos de una gran confesión". "Goethe y la vida son para mí desde siempre una sola cosa; me estoy preparando para ambos".

Por la participación en la vida ajena, en el acontecer personal como tal, se olvida al sujeto de esta vida. De aquí el hecho de la falta de elec-

ción. Existe, por ejemplo, una correspondencia extensa, que abarca infinitud de detalles personales, de Raquel con una tal Rebeca Friedländer[3], de la que la propia Raquel dice que es "pretenciosa y por naturaleza *pauvre* hasta un extremo no natural"[4]. Pero esta persona *pauvre* de naturaleza es desgraciada, y su desgracia, su dolor, es, por así decir, más real que ella misma. El único "consuelo" que cabe consiste en que lo sucedido se preserve al ser comunicado. "¡El consuelo es horrible!" —escribe Raquel a la Friedländer— "pero tiene usted que encontrarlo en el corazón más sensible". De esta forma, el ser humano encuentra a un testigo que dé fe de él, que testimonie de su realidad cuando toda vigencia pública ha desaparecido. "Deje que *esto* sea su consuelo en el horror. El que haya una criatura viva que sea testigo amoroso de su existencia." El testimonio amoroso es la verdadera participación en la vida del otro. Ser testigo de muchas vidas y muchos sucesos es la única justificación y el verdadero origen de esta indiscreción, y con ella de la sociedad del salón en general.

La catástrofe de 1806 lo fue también para esta sociedad. Lo público, el poder de la desgracia colectiva, no se deja ya privatizar. Lo íntimo vuelve a separarse de lo que es público, y la parte de lo íntimo que

3. En la conocida edición de Varnagen de la correspondencia de Raquel: *Rahel, ein Buch des Andenkens* [*Raquel, in memoriam*], las cartas a Rebeca Friedländer aparecen como cartas a "la Señora de v. F.". Pues en su edición codificada Varnhagen tenía la costumbre general de dotar a las mujeres judías, tan pronto como era posible, de un "Señora de". Enriqueta Herz aparece por ejemplo como "Señora de Bl.". Más habitual es incluso que reproduzca sólo extractos de las cartas, sin indicación expresa de ello, de modo que determinadas palabras pronunciadas en una determinada situación parezcan "pensamientos generales"; el resultado es que el cuadro se vuelve equívoco en el momento de interpretarlo.

4. De una carta inédita a Paulina Wiesel. La correspondencia con Paulina Wiesel, la única verdadera amiga de Raquel, reposa inédita en la Biblioteca Estatal de Berlín, y no fue preparada por Varnhagen para su publicación. La razón de ello no es sólo que la amistad con esta irresistible, y por todos amada —pese a los incontables escándalos—, "aparición del mundo de los dioses griegos" le resultaba a Varnhagen dolorosa en los años 30 para la memoria de Raquel, a quien él quería poner sobre un pedestal; él podía haber cifrado también este nombre, y así lo hizo en las pocas cartas editadas (Paulina Wiesel= Señora de V.). Lo decisivo para mantener en secreto las cartas fue el hecho de que en ellas, sobre todos en las de los años veinte, emergía una Raquel notablemente distinta de la que él gustaba de preparar y componer. De estas cartas se desprende también que el matrimonio Varnhagen era distinto de cómo los pasajes de las cartas publicadas debían representarlo. Varnhagen se comportó aquí de manera parecida —aunque menos rigurosa— a como hizo en la custodia de las cartas de Clemens Brentano, de las que cortó implacablemente cuanto pudiera arrojar una luz desfavorable sobre su persona.

sigue siendo "conocido" se vuelve murmuración. La posibilidad de vivir sin una posición social, como una "persona romántica imaginaria, una que pueda darse el verdadero *goût* de vivir"[5], se pierde. Raquel nunca más consiguió ser el centro de un círculo representativo de personas sin tener ella que representar otro papel que el de ella misma. Ya en 1808 escribía Humboldt desde Berlín a su mujer que Raquel estaba completamente aislada. "¿Qué ha sido de nuestro tiempo?" —escribe Raquel a Paulina Wiesel en 1808— "cuando estábamos todos unidos. Se hundió en el año 6. Hundido como un navío, que se lleva consigo los más bellos bienes de la vida, sus más bellos gozos".

No es que los salones dejaran sin más de existir, sino que ahora se formaron en torno a otras personas, y eran personas de posición y nombre. Los más conocidos fueron los del consejero privado Stägemann, la condesa Voss y el príncipe Radziwill. Los frecuentaban Adam Müller, Kleist, Humboldt, Arnim y Schill. Las reuniones tenían absolutamente el sello de una liga patriótica secreta y eran, en consecuencia, muy exclusivas. Resulta característico el que en ellas, junto a la alta nobleza rural, volviera a tomar la palabra justamente el alto funcionariado, que hasta entonces no había podido competir socialmente en Berlín con los salones judíos, y además también la generación más antigua. Adam Müller marcaba el sello espiritual de esa generación más antigua y de su conservadurismo. Arnim, Adam Müller, Brentano —la generación romántica más joven, nacidos en torno a 1780, 10 ó 15 años más jóvenes que el círculo de Raquel— dieron su fisiognomía a la sociedad berlinesa a partir de 1809. De acuerdo con la acusada politización de la nueva sociedad, éste ya no se conformaba con ser un simple salón, sino que buscaba una forma de estrechar más firmemente los vínculos entre los miembros. Un primer intento en esta dirección fue la Agrupación Coral de Zelter, en que "se reunían hombres de todos los estamentos del respetable vecindario berlinés para el cultivo del canto y de la idea nacional"[6]. De este momento data la cómica vinculación, sólo existente en Alemania, del patriotismo con los orfeones masculinos. Pero en su origen tal vinculación era únicamente un ca-

5. De una carta inédita a Pauline Wiesel.
6. Reinhold Steig, *Kleists Berliner Kämpfe* [*Los combates berlineses de Kleist*], p. 14.

muflaje para que una liga patriótica pasase la censura. En 1810 escribía Guillermo von Humboldt: "Hoy estuve con Zelter en la Agrupación Coral; pero son demasiado serios como para cantar".

De la Agrupación Coral procede directamente la Sociedad de Mesa Cristiano-Alemana, que se componía en parte de los mismos miembros[7]. La fundó Arnim, y a ella pertenecían Brentano, Kleist, Adam Müller, junto a miembros de la nobleza de cuna y la militar y del alto funcionariado. Produjo una peculiar figura híbrida en que elementos románticos y prusianos celebraron unas breves nupcias. La Sociedad de Mesa tenía sus estatutos fijos y ya era casi un club. El elemento romántico lo representaba una organización muy notable de las reuniones. Pues era regla que en cada una de ellas se leyese una historia seria que "narrase un hecho poco conocido de lealtad y coraje patrióticos"[8]; a la narración seria seguía inmediatamente una farsa en que la misma historia se transformaba irónica o grotescamente. Este rasgo romántico, que se permitía ironizar con las convicciones, todavía se soportaba. Entre las condiciones fundamentales para ser aceptado se contaba el que el candidato no fuese "judío ni francés ni filisteo". Semejante reunión de judíos, franceses y filisteos parece a primera vista extraña. Abstracción hecha del consabido antisemitismo de la nobleza y la consabida hostilidad a los franceses de los patriotas, lo que esa reunión indica es que los tres grupos eran representantes de la Ilustración. El prototipo del filisteo es aquí Hardenberg, a causa de sus reformas[9]; el prototipo del no filisteo, Goethe. Todo lo que sabemos sobre la ideología filistea de la sociedad se encuentra en el tratado de Brentano *El filisteo antes, en y después de la Historia*. Aquí leemos que ellos, los filisteos, "desprecian las viejas fiestas populares y leyendas, así como todo lo que, preservado del descaro moderno, ha envejecido con los

7. "Sociedad de Mesa" es una traducción esforzada de *Tischgesellschaft*. El equivalente español más próximo, "sociedad culinaria", parece claramente inadecuado, pero la referencia al compartir la comida no es tampoco suprimible. (N. del T.)

8. *Cfr.* Reinhold Steig, *op. cit.*, p. 21 ss.

9. Ministro de Asuntos Exteriores de Prusia (1804-06) y Canciller de Prusia (1810-22), impulsó durante su gobierno todo un programa de reformas de inspiración liberal: supresión de privilegios fiscales de la nobleza, abolición de la servidumbre, emancipación de la población judía, acceso abierto a los puestos de la administración, etc. No consiguió, sin embargo, la implantación de un régimen constitucional. (N. del T.)

siglos", y "siempre andan ocupados con aniquilar lo que hace de su patria un país individual distintivo". "Llaman naturaleza a todo lo que cae en su campo de visión, o más bien en la cuadratura de su campo de visión, pues ellos sólo conciben desde su cuadratura mental... Un bello paisaje no es —dicen— sino una vía de tránsito. Prefieren a Voltaire antes que a Shakespeare, a Wieland antes que a Goethe, a Ramler antes que a Klopstock, y Voss es su predilecto universal." Francia era ahora el país de la Ilustración, y únicamente a la Ilustración y a su fe en la igualdad de derechos de los hombres debían los judíos los argumentos para su emancipación social y su exigencia de igualdad civil. Más adelante se excluyó a las mujeres, lo que sin duda era un rechazo directo a los salones. Muy característico del estilo de las reuniones era también el que los miembros se encontrasen para comer, en contraste con el salón que se celebraba a la hora del té o a la tarde; es una diferencia esencial si se bebe cerveza o se bebe té. Esta curiosa reunión de romanticismo y prusianismo tuvo su fin natural, por lo que hace a la nobleza prusiana, en las guerras de liberación, y, por lo que hace a los románticos, en las conversiones románticas.

El salón de Varnhagen de los años 20 ya no es representativo en un sentido espiritual o cultural. Como señora Varnhagen von Ense, Raquel Levin ha llegado a ser un miembro de la sociedad, y tiene prescritas sus relaciones sociales. Ella misma sentía este hecho en toda su agudeza. Aún podía mantener importantes amistades individuales —Heinrich Heine fue una de ellas—, aún pudo fascinar a algunos hombres de relieve, pero sus invitaciones, ahora más convencionales, no tuvieron ya una significación verdaderamente decisiva en aquel tiempo. Al morir Raquel, el salón había prolongado su existencia durante veinticinco años. Algunos de sus miembros se habían sumido en el anonimato, otros se habían pasado a la Sociedad de Mesa, otros se habían convertido; los mejores, el Príncipe Luis y Alejandro von der Marwitz, habían caído en las guerras. El único ser humano de los tiempos pasados que le quedaba a Raquel era aquel que desde un principio se había situado fuera de todo orden social, espiritual o político: Paulina Wiesel. Nada había quedado de su grupo salvo lo que siempre había estado fuera de la sociedad.

VII

Acerca de la emancipación de la mujer[1]

Hasta cierto punto, la emancipación de la mujer es ya un hecho: casi todas las profesiones están hoy abiertas a la mujer, en la vida política y social goza de iguales derechos que el varón, tiene derecho activo y pasivo de sufragio. Frente a estos enormes avances, las limitaciones que aún pesan sobre la mujer —ante todo en el matrimonio, en el que sin consentimiento del marido carece de todo derecho de propiedad y de libre ejercicio profesional—, por importantes que puedan ser en casos individuales, aparecen como vestigios de otro tiempo, sin una mayor significación de principio. Tal igualdad garantizada por principio tiene, sin embargo, mirada más de cerca, algo de formal: si legalmente la mujer tiene los mismos derechos, en la valoración social no es así. Esto se refleja económicamente en que en muchas profesiones la mujer trabaja con sueldos considerablemente más bajos que los del hombre. Si trabajase en las mismas condiciones salariales, ella volvería a perder —en virtud justamente de esa valoración social—, y especialmente hoy, su lugar en la vida laboral. Lo cual significaría a su vez una evolución directamente reaccionaria, pues la independencia de la mujer es en primer lugar una independencia económica respecto del hombre. A esta paradójica situación —por mor de la igualdad de derechos tener que renunciar a una parte de la igualdad de derechos— sólo escapan las llamadas profesiones de alto nivel, como médicas, abogadas, etc., que en el porcentaje total no tienen mayor relevancia, por mucho que deban sus derechos al movimiento feminista en sentido estricto. La mujer trabajadora es ya un hecho de la vida económica, y codo con codo con él marcha la ideología del movimiento feminista.

1. Reseña de *Das Frauenproblem der Gegenwart: Eine psychologische Bilanz* [*El problema de la mujer en la actualidad: un balance psicológico*], por Alice Rühle-Gerstel (Leipzig, S. Hirzel, 1932), aparecida en: *Die Gesellschaft*, 2, 1933. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

Con todo, la situación media de la mujer trabajadora es aún más complicada. No se trata sólo de que, pese a la igualdad de derechos de principio, tenga que soportar un menor reconocimiento de hecho por su trabajo, sino de que ella ha conservado además obligaciones que ya no son conciliables con su nueva posición, y que se basan, en parte en hechos sociales, en parte en hechos biológicos: ella tiene que preocuparse, además de de su profesión, de las tareas domésticas y tiene que cuidar de los hijos. La libertad de trabajo parece conducir, así, o a una esclavización o a una disolución de la familia.

Este "problema de la mujer en la actualidad" es el que acomete A. Rühle-Gerstel, que describe de cuántas distintas maneras ha tratado la mujer de asimilar su situación característica. Partiendo de la correcta comprensión de que lo biológico no es sólo un *factum brutum*, sino que cambia con el cambio de la sociedad, su enfoque es deudor ante todo de la psicología individual y, dentro de ella, de la teoría generalizada de que los logros y fiascos de los seres humanos provienen de una sobrecompensación originaria. Este método, aplicado no sólo a la biografía de un individuo sino a todo el género femenino, permite reconocer típicas sobrecompensaciones, y permite por tanto descubrir modelos generales. La descripción de estos modelos —el tipo "ama de casa", el tipo "caritativa, infantilizada, princesa, hacendosa, juiciosa, nerviosa, endemoniada"— es la aportación más segura y más original del libro.

La situación de la mujer en la sociedad actual se le presenta a la autora, por ello, como doblemente complicada. Por una parte, y con independencia de la clase social a que pertenezca, en cuanto ama de casa —sobre todo si vive en un medio burgués o pequeño burgués—, ella es la empleada, sin patrimonio propio, del hombre que la emplea; así, pues, no es siquiera una proletaria, que siempre será trabajadora asalariada independiente. Por otra parte, en cuanto tiene además que entrar en la vida laboral, la mujer es por añadidura, casi sin excepción, una empleada. La duplicidad de estas relaciones se pone especialmente de relieve si se considera una posible toma de postura política por parte de la mujer. Pues la mujer no puede, en esta situación, posicionarse sin más en los frentes políticos dados, que son frentes masculinos; a lo que se añade el hecho de que un frente unitario de mujeres

atraviesa, como movimiento feminista, tales otros frentes. Característico de éste es, empero, que nunca ha conseguido ponerse de acuerdo sobre metas concretas —fuera de las humanitarias—. El intento fracasado de fundar un partido de mujeres muestra lo problemático del movimiento; se trata de la misma problematicidad que la del movimiento juvenil: aquí un movimiento sólo en favor del joven, allí otro sólo en favor de la mujer; tan abstracto el uno como el otro.

Si la mujer viese con claridad cuál es su situación, ella tendría que sumarse y unirse —piensa la autora— a la masa de la población trabajadora, por más que también aquí en constante combate por su igual valoración con el hombre. Este posicionamiento político se basa en su posición social antes esbozada. Pero ambos aspectos parecen cuestionables. El "ama de casa" se convierte en empleada sin patrimonio propio, a lo sumo en caso de ruptura matrimonial. Sólo entonces puede llegar a verse en una situación proletaria. (Pero la autora pensaría: sólo entonces llegará la mujer a ver con claridad su situación.) Mas incluso en caso de divorcio, la mujer suele quedar encasillada por la sociedad a la que pertenece. La identificación de la dependencia de la mujer respecto del hombre con la del empleado respecto del empleador parte de una determinación del proletario que se orienta en exceso por el individuo. En la realidad no es el individuo sino la familia la que es proletaria o burguesa, incluso en el caso individual de la mujer proletaria que recibe trato de princesa o del ama de casa burguesa que lo hace de esclava.

Pese a su prolijidad, el libro es instructivo y estimulante. La conclusión, el "balance de la condición femenina", es de un patetismo de más bien recio sabor. La encuesta que con frecuencia está a la base de las exposiciones de la autora, sólo abarca por desgracia 155 personas; es, pues, insuficiente con mucho para consecuencias tan comprensivas como las que la autora saca de ella. Las estadísticas carecen con frecuencia de parámetros sociológicos y geográficos, que son los que podrían legitimar la generalización de sus resultados.

VIII

Franz Kafka: una reevaluación
En ocasión del vigésimo aniversario de su muerte[1]

Hace veinte años, en el verano de 1924, moría Franz Kafka a la edad de cuarenta. Su fama creció sin cesar en Austria y en Alemania durante la década de los años veinte, y en Francia, Inglaterra y los Estados Unidos durante la de los treinta. Sus admiradores en estos países, aunque en profundo desacuerdo sobre el significado intrínseco de su obra, están de acuerdo, extrañamente, sobre un punto esencial: a todos ellos les conmueve algo nuevo que hay en su arte de contar historias, un sentido de modernidad que en ningún otro autor aparece con la misma intensidad inequívoca. Lo cual no deja de ser sorprendente, ya que Kafka, en llamativo contraste con otros autores favoritos de la intelectualidad, no entró en experimentaciones literarias de ningún tipo; sin alterarlo de ningún modo, desnudó al alemán de sus construcciones complicadas hasta volverlo claro y simple, como el habla de todos los días purificada de jergas y descuidos. La simplicidad, la fácil naturalidad de su lenguaje puede ser indicio de que la modernidad de Kafka y la dificultad de su obra tienen muy poco que ver con esa complejidad tan moderna de la vida íntima, que siempre está a la búsqueda de técnicas nuevas y únicas para dar expresión a sentimientos nuevos y únicos. La experiencia común a los lectores de Kafka es la de una fascinación vaga y general, incluso en las historias que no consiguen comprender; experiencia de recordar con precisión imágenes y descripciones extrañas y en apariencia absurdas, hasta que un día el significado oculto en ellas se les revela con la súbita evidencia de una verdad simple e incontestable.

1. Publicado originalmente en inglés, en *Partisan Review*, XI/4, 1944. Los dos textos alemanes que, con el mismo título pero sin subtítulo, aparecieron en 1946 y 1948 divergen parcialmente de esta versión —del segundo de ellos existe ya una traducción castellana de Joan Parra—. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

Empecemos por la novela *El proceso*, acerca de la cual ya se ha publicado una pequeña biblioteca de interpretaciones. Es la historia de un hombre que es procesado de acuerdo con leyes que él no puede descubrir y que finalmente es ejecutado sin haber sido capaz de averiguar de qué va todo el asunto.

En su búsqueda de las verdaderas razones del suplicio que sufre, el hombre se entera de que detrás de ello "opera una gran organización, que (...) no sólo emplea guardianes corruptos, estúpidos inspectores y magistrados instructores (...), sino que también tiene a su disposición una jerarquía judicial de alto rango, del máximo incluso, con el indispensable y numeroso cortejo de ujieres, ordenanzas, policías y otros asistentes, quizá incluso verdugos". El hombre contrata un abogado, que rápidamente le dice cómo la única cosa sensata que puede hacer es adaptarse a las condiciones existentes y no criticarlas. Se vuelve hacia el capellán de la prisión en busca de consejo, y el capellán alaba la oculta grandeza del sistema y le ordena no preguntar por la verdad, "pues no es necesario aceptar todo como verdadero, uno debe aceptarlo como necesario". "Triste conclusión —dice K.—, que hace de la mentira principio universal".

La fuerza de la maquinaria en que el K. de *El proceso* está atrapado descansa justamente en esta apariencia de necesidad, de un lado, y en la admiración que la gente siente por la necesidad, del otro. Mentir en beneficio de la necesidad aparece como algo sublime; y el hombre que no se somete a esta maquinaria, aunque la sumisión pueda significar su muerte, es considerado un pecador contra algún tipo de orden divino. En el caso de K., la sumisión es obtenida no por la fuerza, sino sencillamente por el sentimiento creciente de culpa que la acusación infundada originó en el acusado. Este sentimiento se basa en último término, claro está, en que ningún hombre está libre de culpa. Y dado que K., un muy ocupado empleado de banca, nunca había tenido tiempo de ponderar tales generalidades, él se ve ahora inducido a explorar ciertas regiones de su ego que le son poco familiares. Esto a su vez le lleva a confusión; le lleva a tomar equivocadamente el mal organizado y perverso del mundo que le rodea, por alguna expresión necesaria de esa culpabilidad general que es inocua y casi inocente si se la compara con la mala voluntad que hace "del mentir principio uni-

versal" y que usa y abusa incluso de la justificada humildad del ser humano.

El sentimiento de culpabilidad que se apodera de K. y que inicia una evolución interior por su cuenta, va por tanto cambiando y modelando a su víctima hasta dejarla lista para comparecer en juicio. Es este sentimiento el que le capacita para entrar en el mundo de la necesidad y la injusticia y la mentira, para desempeñar en él un papel de acuerdo con las reglas y adaptarse a las condiciones existentes. Esta evolución interior del protagonista —su *education sentimentale*— constituye un segundo plano de la historia, que acompaña al funcionamiento de la máquina burocrática. Los acontecimientos del mundo exterior y la evolución interior convergen finalmente en la última escena: la ejecución, una ejecución a la que, aun no teniendo razón de ser, K. se somete sin lucha.

Ha sido característico de nuestro siglo lleno de conciencia histórica el que sus peores crímenes se hayan cometido en nombre de algún tipo de necesidad, o en nombre "de la ola del futuro" —lo que aboca a lo mismo—. De las personas que se someten a esto, que renuncian a su libertad y a su derecho a actuar, apenas puede decirse, aunque lleguen a pagar el engaño con su vida, algo más caritativo que las palabras con que Kafka concluye *El proceso*: "Era como si la vergüenza hubiera de sobrevivirle".

Desde la primera aparición de la novela se comprendió que *El proceso* implica una crítica del régimen burocrático de la Austria-Hungría anterior a la guerra, en la que una jerarquía funcionarial homogénea dominaba sobre las numerosas nacionalidades en conflicto. Kafka, el empleado de una compañía de seguros laborales y el amigo leal de muchos judíos orientales para los que había tenido que obtener permisos de residencia en el país, tenía un conocimiento muy profundo de las condiciones políticas de su país. Sabía que un hombre cogido en la maquinaria burocrática está ya condenado; y que ningún hombre puede esperar justicia de procedimientos judiciales en que la interpretación de la ley se marida con la administración de la ilegalidad, y en que la ociosidad crónica de los intérpretes de la ley es compensada por una máquina burocrática cuyo automatismo insensible goza del privilegio de la decisión última. Al público de los años veinte, sin embargo, la

burocracia no le parecía un mal de suficiente magnitud como para explicar el horror y terror que la novela expresa; la fábula asustaba más que la cosa real. De aquí que se buscasen otras interpretaciones, aparentemente más profundas, y, siguiendo la moda del momento, se encontrasen en una misteriosa descripción de la realidad religiosa, como la expresión de una teología terrible.

La razón de esta malinterpretación, que en mi opinión es una comprensión errónea tan fundamental, aunque no tan cruda, como la variante psicoanalítica, ha de buscarse, desde luego, en la propia obra de Kafka. Y es que es verdad que Kafka pintaba una sociedad que se había instituido a sí misma como sustituta de Dios, y describía hombres que miraban las leyes de la sociedad como si fueran leyes divinas, inmodificables por la voluntad de los hombres. Dicho en otras palabras, lo que tiene de malo el mundo en que están atrapados los protagonistas kafkianos es justamente su deificación, su pretensión de representar una necesidad de orden divino. La intención de Kafka es destruir este mundo exponiendo su estructura oculta y odiosa, *contrastando su realidad con su pretensión*. Pero el lector contemporáneo, o al menos el lector de los años veinte, fascinado por las paradojas como tales y atraído por los meros contrastes, ya no estaba deseoso de escuchar a la razón. Su comprensión de Kafka revela más acerca de sí mismo que acerca de Kafka: revela su adecuación a esta sociedad, incluso si es la adecuación de una "elite"; y este mismo lector se pone serio cuando topa con el sarcasmo de Kafka acerca de la necesidad de mentir y acerca del mentir necesario como ley divina.

La siguiente gran novela de Kafka, *El castillo*, nos devuelve al mismo mundo, que esta vez es visto no a través de los ojos de alguien que finalmente se somete a la necesidad y que se entera de la existencia de su gobierno sólo porque éste le ha acusado, sino a través de los ojos de un muy otro K. Este K. llega a este mundo por su propia y libre voluntad, como un extraño, y con la intención de hacer realidad un propósito bien preciso: el de establecerse y convertirse en conciudadano, el de hacer su vida, casarse, encontrar trabajo, ser un miembro útil de la sociedad.

El rasgo sobresaliente de K. en *El castillo* es que pone su interés únicamente en cosas universales, en esas cosas a que todos los hom-

bres tienen un derecho natural. Pero mientras que él no demanda sino eso, está bastante claro que no se conformará con menos que eso. Se le persuade con facilidad de que cambie de profesión, pero él sigue demandando como su derecho una ocupación, un "trabajo regular". Los problemas de K. empiezan porque sólo el Castillo puede dar cumplimiento a sus demandas; y el Castillo lo hará, o como un "acto de favor", o bien si K. accede a convertirse en su empleado secreto —"un trabajador visible del pueblo, cuya ocupación real la determina Barnabás", el mensajero de la Corte—.

Como sus demandas no son nada más que los derechos inalienables del hombre, él no puede aceptar su cumplimiento como "un acto de favor por parte del Castillo". En este punto intervienen entonces los aldeanos: tratan de persuadir a K. de que carece de experiencia y no sabe cómo la vida entera está hecha y regida por el favor y el disfavor, la gracia y la desgracia, ambas tan inexplicables, tan azarosas, como la buena y la mala suerte. Tener razón o no tenerla —tratan de explicarle— es parte de un "destino" que nadie puede alterar, que uno solamente puede cumplir.

La condición de extraño de K. recibe con ello un significado adicional. Es un extraño no sólo porque no "pertenece a la aldea, y no pertenece al Castillo", sino porque es el único ser humano normal y sano en un mundo en que todo lo humano y normal —el amor, el trabajo, la camaradería— ha sido arrebatado de las manos de los hombres para convertirse en un don que se les otorga desde fuera —o, como Kafka lo expresa, "desde arriba"—. Sea como destino, sea como bendición o maldición, se trata de algo misterioso, algo que el hombre puede recibir o rechazar pero nunca crear. En consonancia con ello, la aspiración de K., lejos de ser un lugar común y una obviedad, es en realidad excepcional y escandalosa. Plantea una lucha por el *minimum* como si fuera algo que abrazase la suma total de todas las posibles demandas humanas. Para los aldeanos, la condición de extraño de K. no consiste en que se encuentre desposeído de lo imprescindible para la vida, sino en que lo reclame.

La tozuda singularidad del propósito de K. abre los ojos, sin embargo, a algunos de los aldeanos; su conducta les enseña que puede merecer la pena luchar por los derechos humanos, que el gobierno del

Castillo no es ley divina y que, en consecuencia, puede ser atacado. Les hace ver, tal como ellos lo expresan, que "hombres como nosotros que sufren este tipo de experiencias, que están cercados por este tipo de temores (...), que tiemblan con cada golpe a su puerta, no pueden ver las cosas derechamente". Y añaden: "¡Qué suerte tuvimos de que vinieras hasta nosotros!". La lucha del extraño, sin embargo, no tiene más resultado que la de ser un ejemplo. Su pugna acaba en muerte por agotamiento, una muerte perfectamente natural. Pero dado que él, a diferencia del K. de *El proceso*, no se sometió a lo que aparecía como necesidad, no hay vergüenza que le sobreviva.

El lector de las historias de Kafka pasará muy probablemente por un estadio en que tienda a pensar en el mundo kafkiano de pesadilla como un anticipo, trivial aunque quizá psicológicamente interesante, de un mundo por venir. Pero en realidad este mundo ya ha llegado a ocurrir. La generación de los años cuarenta, y en especial quienes tienen la dudosa ventaja de haber vivido bajo el régimen más terrible que la Historia ha producido hasta hoy, saben que el terror de Kafka representa adecuadamente la verdadera naturaleza de la cosa llamada burocracia —la sustitución del gobierno por la administración y de las leyes por decretos arbitrarios—. Nosotros sabemos que la construcción de Kafka no fue una mera pesadilla.

Si la descripción que Kafka hace de esta maquinaria fuese realmente una profecía, sería una predicción tan vulgar como todas las incontables predicciones que desde el inicio del siglo nos han infestado. Fue Charles Péguy —también él confundido frecuentemente con un profeta— quien en cierta ocasión observó: "El determinismo en la medida en que puede ser concebido (...) acaso no sea otra cosa que la ley de los residuos". La sentencia alude a una profunda verdad. En la medida en que la vida es un declinar que lleva últimamente a la muerte, la vida puede ser predicha. En una sociedad en disolución que sigue ciegamente el curso natural de la ruina, la catástrofe puede ser anticipada. Sólo la salvación, no la ruina, llega de improviso, pues la salvación y no la ruina depende de la libertad y voluntad de los hombres. Las llamadas profecías kafkianas no eran sino un sobrio análisis de estructuras subyacentes que hoy han salido a la luz. Estas estructuras en

ruinas se apoyaban sobre la creencia, casi universal en ese momento, en un proceso necesario y automático al que el hombre debe someterse, y el propio proceso de ruina se aceleró sobre la base de tal creencia. Las palabras del capellán penitenciario en *El proceso* revelan la fe de los burócratas como una fe en la necesidad, necesidad de la que ellos mismos resultan ser los funcionarios. Pero como funcionario de la necesidad, el hombre se vuelve un agente de la ley natural de ruina, degradándose por ello a herramienta natural de la destrucción, la cual sí puede ser acelerada por el uso perverso de las capacidades humanas. Igual que una casa que ha sido abandonada por los hombres a su destino natural seguirá lentamente el curso de ruina que de algún modo es inherente a todas las obras del hombre, así el mundo fabricado por los hombres y constituido de acuerdo con leyes humanas y no naturales volverá seguramente a ser una parte de la naturaleza y seguirá la ley de la ruina cuando el hombre decida convertirse él mismo en parte de la naturaleza, en una herramienta ciega aunque precisa de las leyes naturales, renunciando así a la facultad suprema del hombre de crear él mismo leyes e incluso prescribírselas a la naturaleza.

Si el progreso tiene que ser una ley sobrehumana ineludible, que abraza por igual todos los períodos de la Historia y en cuyas mallas la humanidad está atrapada sin remedio, entonces la mejor imagen y la descripción más exacta del progreso está en las siguientes líneas sacadas de la última obra de Walter Benjamin:

> El ángel de la historia tiene su rostro vuelto hacia el pasado. Donde nosotros vemos una cadena de acontecimientos, él ve una única catástrofe que incansablemente apila ruinas sobre ruinas y las arroja a sus pies. Bien quisiera él permanecer en este lugar para despertar a los muertos y componer los fragmentos. Pero desde el Paraíso sopla un viento que se enreda en sus alas y que es tan fuerte que el ángel no puede ya cerrarlas. El viento le empuja irremisiblemente hacia el futuro, al cual él da la espalda, mientras las pilas de ruinas que se acumulan ante él se elevan hasta los cielos. Este viento es lo que llamamos progreso[2].

2. La traducción sigue la versión inglesa que Arendt ofrece, aunque cotejada con el texto alemán y con la traducción española de él de Jesús Aguirre. (N. del T.)

A pesar de la confirmación de tiempos recientes de que la pesadilla del mundo de Kafka era una posibilidad real, cuya actualización superó incluso las atrocidades por él descritas, todavía experimentamos un sentimiento muy definido de irrealidad al leer sus novelas e historias. Ahí están, en primer lugar, sus protagonistas; ni siquiera tienen nombre y con frecuencia los presenta una simple inicial; ciertamente no son personas con que pudiéramos topar en un mundo real, pues carecen de ese cúmulo de rasgos pormenorizados y superfluos que, todos juntos, componen un individuo real. Ellos se mueven, además, en una sociedad en que todo el mundo tiene asignado un papel y todo el mundo tiene un empleo; el contraste de los protagonistas con la sociedad procede únicamente del hecho de que su papel queda sin definir, carentes como están de un lugar definido en el universo de los empleados. Y todos en esta sociedad, ya sean los pequeños tipos al modo de la gente común de *El castillo*, asustada de perder sus empleos, ya sean los tipos encumbrados como los funcionarios de *El castillo* o *El proceso*, se afanan por cierta perfección sobrehumana y viven en completa identificación con sus empleos. No tienen propiedades psicológicas porque no son sino empleados. Cuando en la novela *América*, por ejemplo, el portero mayor de un hotel confunde la identidad de alguien, dice a continuación: "¿Cómo podría yo seguir siendo portero mayor si tomara equivocadamente a una persona por otra?... En mis treinta años de servicio aún no he confundido a nadie". Errar es perder el empleo, y por tanto él no puede admitir la posibilidad siquiera de un error. Empleados a quienes la sociedad fuerza a que nieguen la posibilidad humana de errar no pueden seguir siendo humanos, sino que deben actuar como si fueran sobrehumanos. Todos los empleados, oficiales y funcionarios de Kafka distan mucho de ser perfectos, pero actúan sobre la base de una idéntica asunción de que su competencia es omnímoda.

Un novelista normal podrá describir un conflicto entre la función que alguien desempeña y su vida privada; podrá mostrar cómo la función se ha tragado la vida privada de la persona, o cómo su vida privada —el tener una familia, por ejemplo— le ha forzado a abandonar todo rasgo de humanidad y a cumplir su función como si fuera inhumana. Kafka nos confronta de golpe con el resultado de semejante

proceso, pues el resultado es todo lo que importa. La competencia omnímoda es el motor de la maquinaria en que están atrapados los protagonistas de Kafka, y esta maquinaria, que en sí misma es insensible y destructiva, funciona sin fricción.

Uno de los temas principales de las historias de Kafka es la construcción de esta maquinaria, la descripción de su funcionamiento y de los intentos de los protagonistas por destruirla en bien de algunas sencillas virtudes humanas. Estos protagonistas anónimos no son hombres comunes que uno pudiera encontrar por la calle, sino el modelo de "hombre común" como un ideal de humanidad; están pensados, pues, para prescribir una norma a la sociedad. Como "el hombre olvidado" de las películas de Chaplin, el "hombre común" de Kafka ha sido olvidado por una sociedad que consta de pequeños tipos y de tipos encumbrados. Y es que el motor de las actividades del "hombre común" es la buena voluntad, en contraste con el motor de la sociedad con que choca, que es la funcionalidad. Esta buena voluntad, de la que el protagonista es sólo un modelo, tiene también su función: de manera casi inocente, desenmascara las estructuras ocultas de la sociedad, que obviamente frustran las necesidades más comunes del hombre y destruyen sus mejores intenciones. Se expone así la fallida construcción de un mundo en el que el hombre de buena voluntad, que no quiere hacer carrera, simplemente está perdido.

La impresión de irrealidad y modernidad con que nos golpean las historias de Kafka se debe principalmente a que la máxima preocupación de Kafka es el funcionamiento de la maquinaria, a lo que se une su completo desdén por las apariencias y su desinterés hacia la descripción del mundo como fenómeno. Encuadrar a Kafka con los surrealistas es por ello una mala comprensión. Mientras que el surrealista trata de ofrecer tantos y tan contradictorios aspectos de la realidad como sea posible, Kafka inventa libremente sólo en relación con la función. Mientras que el método favorito del surrealista es siempre el fotomontaje, el mejor modo de describir la técnica de Kafka sería como construcción de maquetas. Si un hombre quiere construir una casa o quiere conocerla lo suficientemente bien como para predecir su estabilidad, se hará con unos planos del edificio o él mismo los dibu-

jará. Las historias de Kafka son tales planos; son producto del pensamiento antes que de la mera experiencia sensible. Comparados con una casa real, los planos son, por supuesto, algo muy irreal; pero sin ellos la casa no habría podido existir, ni podrían tampoco reconocerse los cimientos y estructuras que la hacen una casa real. La misma imaginación que se usa para construir casas —a saber, esa imaginación que en las palabras de Kant crea "otra naturaleza a partir del material que la naturaleza real le da"— ha de usarse para comprenderlas. Los planos sólo se dejan comprender por quienes están deseosos y son capaces de realizar en su propia imaginación las intenciones de los arquitectos y el aspecto futuro de los edificios.

A los lectores de Kafka se les pide este esfuerzo de imaginación. De aquí que el lector meramente receptivo de novelas, cuya única actividad es identificarse con uno de los personajes de la narración, esté perdido al leer a Kafka. Y el lector curioso, que por cierta frustración vital busca un sustituto de su vida en ese mundo romántico de las novelas en que pasan cosas que no pasan en la vida, se sentirá todavía más engañado y frustrado por Kafka que por su propia vida. Pues en los libros de Kafka no hay ningún elemento de ensoñación o de hacerse ilusiones. Sólo el lector para quien la vida y el mundo y el hombre son tan complicados y tienen tan enorme interés que él quiere hallar alguna verdad a propósito de ellos, y que en consecuencia se vuelve hacia los contadores de historias a fin de comprender experiencias que nos son comunes a todos, únicamente este lector podrá volverse hacia Kafka y sus planos, que, a veces en una página, incluso en una sola frase, ponen a la vista la desnuda estructura de los hechos.

A la luz de estas reflexiones podemos examinar una de las historias más sencillas de Kafka, una muy característica que tituló:

Una confusión común

Una experiencia común que termina en una confusión común. A. tiene un importante negocio con B. en H. Va hasta H. a una entrevista previa; invierte en el viaje de ida diez minutos, y el mismo tiempo en el de vuelta, y ya en casa se precia ante su familia de la expedición que ha realizado. Al día siguiente va otra vez a H., esta vez para cerrar el negocio. Como supone que ello le llevará varias horas, A. sale de su casa muy pronto por la mañana. Pero aunque todas las circunstancias acce-

sorias son, al menos en la estimación de A., exactamente las mismas que la víspera, esta vez le lleva diez horas llegar a H. Cuando, exhausto, llega al atardecer, se le informa de que B., molesto por su ausencia, se había marchado hacía una hora al pueblo de A. y de que tenían que haberse cruzado en la carretera. Aunque le aconsejan que se quede esperándole, A., angustiado por su negocio, parte al punto y se dirige a toda prisa hacia su casa.

Esta vez hace el viaje, sin prestar especial atención al hecho, exactamente en un segundo. En casa se entera de que B. había llegado bastante pronto, inmediatamente después de su salida, y de que incluso se habían encontrado en la puerta y B. le había recordado la cuestión del negocio; pero A. le había contestado que no tenía tiempo que perder y que debía partir al punto.

A pesar de este comportamiento incomprensible de A., B. se quedó esperando la vuelta de A. Cierto que había preguntado varias veces si A. no había vuelto aún, pero B. todavía estaba arriba, sentado en la habitación de A. Loco de contento por la oportunidad de encontrarse con B. de inmediato y de explicarle todo lo ocurrido, A. se lanza escaleras arriba. Está ya casi a la puerta cuando tropieza y se rompe un tendón, y, casi desmayado de dolor, incapaz hasta de proferir un grito, pudiendo sólo emitir un débil gemido en la oscuridad, oye cómo B. —imposible decir si a gran distancia de él o muy cerca— baja furioso las escaleras y desaparece para siempre[3].

La técnica parece aquí muy clara. Todos los factores esenciales que concurren en la experiencia común de una cita frustrada aparecen en la historia: el exceso de celo (que hace a A. partir demasiado pronto y pasar por alto a B. en el umbral de su casa), la errónea concentración sobre los detalles (A. piensa en el viaje en lugar de en su propósito básico de encontrarse con B., lo que hace el camino mucho más largo de lo que fue cuando lo midió sin prestarle atención), y finalmente los típicos trucos malévolos con que los objetos y las circunstancias conspiran para hacer definitivo un fracaso. Tales son los materiales en bruto del autor. Por construirse a partir de los factores que coadyuvan al típico fracaso humano, y no a partir de un hecho real, las historias de

3. La traducción se atiene a la versión inglesa que Arendt ofrece, aunque cotejada con el texto alemán. (N. del T.)

Kafka parecen de primeras una loca y humorística exageración de sucesos reales, o bien como si cierta lógica ineluctable se hubiese desenfrenado. Esta impresión de exageración se disipa por entero, sin embargo, si consideramos la historia como lo que de hecho es: no el informe de una confusión, sino el modelo mismo de la confusión. Lo que nos queda es un acto cognoscitivo a propósito de la confusión, que es presentada de forma tal que moverá a risa, a una hilaridad que permite al hombre cerciorarse de su esencial libertad gracias a una suerte de serena superioridad sobre sus propios fracasos.

De todo lo dicho puede deducirse claramente que el narrador Franz Kafka no era un novelista en el sentido clásico, decimonónico, de la palabra. La base de la novela clásica era una aceptación de la sociedad como tal, una sumisión a la vida tal como viene dada, una convicción de que la grandeza de un destino está más allá de las virtudes y vicios del ser humano. La novela clásica presuponía el declive del ciudadano que durante los días de la Revolución francesa había intentado gobernar el mundo con leyes humanas. Pintaba el auge del individuo burgués para quien la vida y el mundo se habían vuelto un sitio donde ocurren acontecimientos, y que deseaba más acontecimientos y sucesos de los que el normalmente estrecho y seguro marco de su existencia podía ofrecerle. Hoy la novela documental ha suplantado a estas novelas que siempre competían con la realidad misma (aun en los casos en que la imitaban). En nuestro mundo, los acontecimientos reales, los destinos reales, han superado con mucho a la más desenfrenada imaginación de los novelistas.

El contrapunto a la tranquilidad y seguridad del mundo burgués, en que el individuo esperaba de la vida su cuota de acontecimientos y emociones —de los que nunca tenía bastante—, eran los grandes hombres, los genios y las excepciones, que, a ojos de ese mismo mundo, representaban la maravillosa y misteriosa encarnación de un principio sobrehumano; que podía llamarse *destino* (caso de Napoleón), o *historia* (caso de Hegel), o *la voluntad de Dios* (el caso de Kierkegaard, quien creía que Dios le había elegido para servir como ejemplo), o *la necesidad* (el caso de Nietzsche, quien dijo de sí mismo ser "una necesidad"). La idea más alta de hombre era la del hombre con una misión,

con una llamada que había de cumplir. Cuanto más grande la misión tanto más grande el hombre. Todo lo que el hombre visto como esta encarnación de un principio sobrehumano podía conseguir era el *amor fati* (Nietzsche), el amor al destino, la identificación consciente con lo que venía a ocurrirle. La grandeza había dejado de buscarse en la obra hecha y pasó a buscarse en la persona misma; la genialidad había dejado de pensarse como un don otorgado por los dioses a ciertos hombres que, en sí mismos, seguían siendo lo que eran. La persona entera se había convertido en la encarnación del genio y, como tal, ya no era considerada un simple mortal. Kant, que fue esencialmente el filósofo de la Revolución francesa, aún definía la genialidad como la "disposición mental interna por la que la naturaleza da regla al arte". Yo no comparto esta definición; creo que el genio es más bien la disposición por la que la humanidad da regla al arte. Pero esto queda fuera de la cuestión. Pues lo que nos llama la atención en la definición de Kant, igual que en su explicación más detallada, es la completa ausencia de esa vacía grandeza que a lo largo de todo el siglo diecinueve hará del genio el precursor del superhombre, una suerte de monstruo.

Lo que hace a Kafka aparecer tan moderno y al mismo tiempo tan extraño entre sus contemporáneos del mundo de preguerra es justamente su negativa a someterse a ningún hecho que le ocurriese (no quería, por ejemplo, que le "ocurriese" el casarse, como meramente le ocurre a la mayoría); no le era grato el mundo tal como se le daba, ni siquiera le era grata la naturaleza (cuya estabilidad existe sólo en tanto en cuanto la "dejamos en paz"). Él quería construir un mundo concorde con las necesidades humanas y con la dignidad del hombre; un mundo en que las acciones del hombre las determine el propio hombre y que esté regido por leyes, no por fuerzas misteriosas que emanen de arriba o de abajo. Su más ferviente deseo era incluso formar parte de un mundo como éste —pues no le preocupaba ser un genio o ser la encarnación de ningún tipo de grandeza—.

Esto no significa, por supuesto, como a veces se afirma, que Kafka fuese modesto. Es Kafka quien en cierta ocasión, con genuino asombro, anotaba en sus diarios: "Cada frase que escribo es ya perfecta"; lo cual es la pura verdad, pero quien la decía no era ciertamente un hombre modesto. No era modesto, era humilde.

Para formar parte de un mundo así, de un mundo liberado de todos los fantasmas sangrientos y los hechizos criminales (un mundo como el que tentativamente trató de describir en el final, final feliz, de su tercera novela, *América*), tenía primero que anticipar la destrucción de un mundo mal construido. Merced a esta destrucción anticipada, Kafka portaba la imagen, la figura suprema del hombre como un modelo de buena voluntad, del hombre *fabricator mundi*: el constructor de mundo, que puede deshacerse de todas las malas construcciones y reconstruir su mundo. Y dado que los protagonistas de sus historias son sólo modelos de buena voluntad y quedan en el anonimato, en lo abstracto de lo general, mostrados sólo en la función misma que la buena voluntad pudiera tener en este mundo nuestro, sus novelas parecen cobrar una singular fuerza de apelación, como si quisiera decirse: "cualquiera puede ser este hombre de buena voluntad, todos pueden serlo, quizá incluso tú mismo, yo misma".

IX

Asuntos de política exterior en la prensa de lengua extranjera[1]

1

Al aproximarse las elecciones presidenciales, la opinión pública americana descubre una vez más uno de los factores políticos más enigmáticos e importantes del país: la existencia de los grupos de lengua extranjera en general, y, en particular, el papel de los votantes influidos por los asuntos de política exterior. Aunque conjeturar el peso de este electorado en números exactos sería bastante arriesgado, y aunque las pretensiones de los diferentes grupos a este respecto sean ciertamente exageradas, el hecho sigue siendo que "cerca de la mitad de los habitantes blancos descienden del tronco extranjero poscolonial"[2], que la mayoría de éstos son los hijos de inmigrantes recientes y que, por lo tanto, una parte muy considerable de los "descendientes" conservan y aprecian la memoria de sus orígenes.

Ningún estadista americano puede permitirse pasar por alto el hecho de que la población de este país ha venido de las cuatro esquinas del mundo. Puede que un día estas gentes establezcan una suerte de vínculo internacional de este país con el resto del mundo. Por el momento, sin embargo, no hacen la vida más fácil al gobierno, sino al contrario: adoptar decisiones políticas es aquí mucho más complicado y llevar adelante los compromisos más difícil que en el caso de cualquier gobierno con una población enteramente homogénea. La dificultad principal estriba en que, necesariamente y sin que ello precise mala voluntad por parte de nadie, cada decisión de política exterior es susceptible de convertirse en un asunto doméstico de importancia inmediata.

1. Parte de este ensayo se publicó como "Nuestros grupos de lengua extranjera", en: *The Chicago Jewish Forum*, III/I, otoño 1944. Traducción de Alfredo Serrano de Haro.

2. Marcus Lee Hansen, *The Immigrant in American History*, Prefacio.

Ya sólo en términos de su población, el aislacionismo sería un absurdo para América. Eslóganes del tipo "América Primero" se predicaron por todo el país en los periódicos alemanes e italianos porque, en beneficio de sus respectivas patrias, querían que América no tomara parte en la guerra. Si algunos grupos de descendientes se pasaron al aislacionismo sin colocar sinceramente a América primero, otros se hicieron intervencionistas sin que ello implicase una amplitud de miras en lo internacional o una convicción liberal básica, o siquiera antifascista, que era lo que por regla general indicaba el intervencionismo en la escena política americana. A decir verdad, todas estas etiquetas se vacían casi de sentido cuando tratamos con grupos de lengua extranjera. La prensa polaca americana es sólo un ejemplo que viene al caso. En él, la lealtad al país natal, junto con la adhesión a un gobierno decididamente semifascista, requerían el intervencionismo y, en efecto, intervención a cualquier precio fue el grito de combate de los sectores más reaccionarios de la prensa polaca cuando Alemania ocupó su patria. Cuando en el verano de 1941 dos congresistas de ascendencia polaca —de un total de nueve de tal ascendencia— votaron en contra del proyecto gubernamental que ampliaba el servicio militar, una tormenta que nadie podría tildar de "liberal" recorrió los periódicos polacos. Se censuró a estos congresistas el haber votado en contra de los intereses de los polacos americanos, que "de ahora en adelante no tendrán intención ninguna de votar a estos candidatos polacos". Muy característico del caso es que nadie pensara en acusarles de haber situado a América primero, sino de haber sucumbido a las influencias alemanas e irlandesas en el Congreso.

Como a veces sucede con aspectos muy incordiantes de la vida pública, el importante papel del voto de lengua extranjera es con frecuencia pertinaz, bien ignorado, bien desaforadamente exagerado. Así, se nos dice que existen cinco millones de votos polacos, los cuales pueden ser empleados con éxito para forzar al gobierno a realizar una declaración pública en favor de las fronteras prebélicas de Polonia; o se nos dice —por tomar un ejemplo completamente diferente— que la reciente destitución del embajador yugoslavo en Washington, Constantin Fotitch, se debió principalmente a sus discrepancias con el Comité Yugoslavo en los Estados Unidos encabezado por Louis Ada-

mic. En ambos casos ciertamente se está exagerando la influencia de los grupos de descendientes. Pero casi igual de erróneo sería negar del todo esta influencia.

Es un hecho que hay un interés por parte de los ciudadanos americanos de ascendencia no americana en la prosperidad de sus tierras de origen. En último análisis podría descubrirse que este sentimiento constituyó la base realista de la tradición humanitaria de la política exterior americana, de las numerosas intervenciones del gobierno a favor de la libertad y en contra de la opresión en otros países. Durante mucho tiempo los grupos de lengua extranjera actuaron a modo de garantes de una política exterior liberal y humanitaria, junto a sus conciudadanos que, no obstante, estaban bastante más interesados en el ámbito doméstico. Un espíritu de rebelión contra los gobiernos de sus países de origen, o una sed de oportunidades y aventura —en todo caso, un cierto amor a la libertad y un cierto odio hacia la opresión— les había conducido a las costas del Nuevo Mundo. Aunque no hablasen la misma lengua que sus conciudadanos, o tuviesen un pasado diferente y unos hábitos diferentes, compartían con ellos las mismas ideas e ideales políticos. Ellos hicieron más que cualquier política oficial por lograr para América la amplia confianza popular y la buena predisposición hacia ella de que hoy disfruta entre todas las naciones europeas. Su interés por los asuntos de la Patria[3] no era "antiamericano" si entendemos por el eslogan "verdadero americanismo" —del que tanto se ha abusado— las doctrinas políticas de los Padres Fundadores. Por el contrario, deseaban para sus antiguos países ni más ni menos que los mismos beneficios de libertad y de oportunidades que ellos disfrutaban en persona en el Nuevo Mundo.

De hecho, a través de sus grupos de lengua extranjera, la participación de América en la historia de la libertad europea ha sido relevante, puesto que a lo largo de todo el siglo diecinueve la mayoría de los movimientos de liberación nacional fueron financiados por descendientes de inmigrantes. Un ejemplo sobresaliente es la lucha irlan-

3. Arendt utiliza repetidamente el término "Old Country". Lo traduzco como Patria o antigua Patria, conservando la mayúscula inicial a fin de mantener la connotación que ella le da en el texto. (N. del T.)

desa por la independencia, la cual fue punto menos que dirigida desde una base americana. Lo mismo vale, aunque en escala algo menor, de los movimientos patrióticos húngaro, polaco e italiano, promovidos por los grupos respectivos en los Estados Unidos con apoyo financiero y presión política. Antes de 1914, muchos inmigrantes alemanes se mostraban aquí orgullosos de haber, ellos o sus padres, abandonado el régimen político de los Hohenzollern. Organizados como socialdemócratas, disfrutaban de la reputación de ser los hijos más avanzados y más radicales de la patria. Durante la Primera Guerra Mundial, checos y eslovacos se dieron la mano en América y colaboraron en dar a luz a la República de Checoslovaquia, ya que ambos se sentían miembros de pueblos oprimidos y deseaban la liberación del yugo de los Habsburgo. El último ejemplo de movimiento de liberación que apenas hubiera sido posible sin la ayuda activa de los ciudadanos de este país es la construcción de la Casa Nacional Judía en Palestina.

Esta larga y honorable historia de los grupos inmigrantes en los Estados Unidos hace tanto más sorprendente el hecho de que durante escasamente las últimas décadas un sector sustancial de esos grupos haya apoyado, y en ocasiones iniciado, un programa político enteramente reaccionario en sus antiguas patrias. Muchos factores diferentes han contribuido a provocar tan desafortunado cambio. Entre ellos hay que contar el cambio radical de mentalidad general que, con el nuevo siglo, vino a distinguir al inmigrante de sus antepasados que le precedieron. Este nuevo inmigrante, cuya influencia sólo se haría sentir en torno a veinte años después de su llegada, vino únicamente por motivos económicos, no tenía conciencia política, y apenas conocía el significado tradicional de América para el pensamiento político europeo como la tierra de la libertad y el autogobierno. Más que nuevas formas políticas, anhelaba una suerte de tierra prometida del hacer dinero y el bienestar material. La relación con su antigua Patria ya no se caracterizó por la crítica a su gobierno, sino por la nostalgia, en la primera generación, y, en la segunda, por una curiosa mezcla de sentimentalismo y orgullo.

Las consecuencias de este cambio de talante de los grupos de descendientes han sido notables. Los inmigrantes recientes, carentes por desgracia de la educación política de sus predecesores, no fueron en

adelante capaces de hacer distinciones entre su Patria y el gobierno que en cada caso ella tuviese. Para muchos italianos, Mussolini se convirtió sencillamente en sinónimo de Italia, como para muchos alemanes Hitler vino a identificarse con Alemania; para los lituanos, Smetona lo hizo con Lituania; para los polacos, Pilsudski con Polonia; para los españoles, Franco con España, y así sucesivamente. Una nostalgia emotivista del orgullo nacional suplantó a la anterior crítica política, y los vacíos alardes de los dictadores fascistas y semifascistas envanecieron los corazones de los descendientes en el extranjero. Esta tendencia pudo apreciarse por igual tanto en los grupos que correspondían a los derrotados en la Primera Guerra Mundial, como en los que se toparon con discriminaciones en América y tuvieron motivos para no sentirse aceptados como americanos de cuerpo entero. Las huecas palabras con que los dictadores del periodo de posguerra etiquetaban a su respectivo pueblo como superior, glorioso, y único por encima de todos los demás, causaron una profunda impresión en los grupos nacionales, en los que tales palabras aliviaban las heridas de una dignidad ofendida; fueron incluso más efectivas aquí que en los países de origen, donde la gente pronto tuvo sobradas oportunidades para experimentar el terror repugnante y el completo desprecio que se escondían tras la cortina de humo de los discursos propagandísticos. Esto significa que los grupos de descendientes, a pesar de su vehemente interés por el futuro de sus anteriores países, tienen muy poco en común con el verdadero estado de ánimo en el presente de sus anteriores conciudadanos.

2

Desde tiempos de Homero, los grandes relatos han seguido las huellas de las grandes guerras, y los grandes narradores han emergido de las ruinas de ciudades destruidas y paisajes devastados. Hoy los periódicos emplean narradores, a los que llaman reporteros o corresponsales, y el acto mismo de narrar llega a organizarse según técnicas modernas. Palabra a palabra, los relatos llegan a los hogares por teléfono o radio y, en ocasiones, enterrados en la abundancia de material de lec-

tura, emergen relucientes como diamantes preciosos de entre una pila de piedras sin valor.

Cuando el barco invasor desde el que Ernie Pyle ejercía de narrador entró en el área de tiro de Sicilia, cinco bandas de reflectores, brillantes y aterradoras, cercaron al pequeño barco, una tras otra, exponiendo un objetivo desamparado a las baterías costeras. Durante algunos momentos de temor marineros y soldados aguardaron lo que, de acuerdo con las reglas de la práctica militar, debió de parecerles el fin. Mas, a continuación, el primer reflector se alejó lentamente, como en seguida hicieron los tres siguientes. Sólo el último se demoró un minuto más, como si de mala gana se apartara de lo que había hallado. Los hombres casi creyeron en un milagro; pero los reflectores, al igual que las baterías costeras, son manejados por hombres. Los soldados italianos habían ofrecido, del mejor modo que pudieron, sus primeros saludos a aquellos que, por propia y libre voluntad, no consideraban ya sus enemigos. Los reflectores resultaron señales de bienvenida, un guiño enorme, chocante y poderoso. A través de la noche de la guerra, la luz de un secreto entendimiento había emitido un mensaje de la inesperada amistad y alianza que aguardaban a los invasores en estas playas extranjeras. Si las banderas blancas significan rendición, esta maniobra de los reflectores significó invitación. Con todo, era también una advertencia, que, traducida a palabras, habría dicho: "Ved lo que os pudimos hacer si hubiésemos querido. No olvidéis que no quisimos."

Lo esencial de esta historia se ha visto reforzado una y otra vez a lo largo de toda la campaña siciliana. La rendición del gobierno de Badoglio fue la legitimación oficial de numerosos actos de solidaridad con la causa aliada mostrados por el pueblo italiano en la invasión de su tierra. No obstante, si estuviésemos privados de nuestros narradores y hubiésemos tratado de adivinar mediante la lectura de la prensa italiana en este país qué estaba pasando en Italia, nunca hubiésemos sido capaces de predecir tal curso de los acontecimientos. De los cuatro diarios italianos principales, únicamente el converso reciente *Progresso Italo-Americano* de Generoso Pope —un fervoroso fascista hasta Pearl Harbor— apoyó la llamada de Eisenhower al pueblo italiano a rendirse a las tropas aliadas. Otros despreciaron a "estos 'prominentes' italoamericanos" que se atrevían a aprobar tales "invitaciones inútiles" (*La No-*

tizia), e incluso quisieron que Italia persistiera en su lucha "como corresponde a una nación honorable" que "no puede, no debe rendirse" (*La Gazetta Italiana*), y se enorgullecieron de los pilotos italianos que, "despreciando el riesgo, se abalanzaban sobre los invasores", o bien, al publicar la versión del Eje de las condiciones del armisticio, advirtieron abiertamente en contra de la rendición (*La Gazetta del Massachusetts*).

Mientras que la caída de Mussolini sumió a Italia en un éxtasis de alegría y esperanza, la opinión de los seis millones de italoamericanos estaba, por no decir más, dividida; la mayoría ocultaba su aflicción bajo una vigorosa defensa de la monarquía, y una minoría seguía con la cantinela de que Mussolini había obrado de baluarte contra el comunismo en Italia. Por supuesto, hay un pequeño sector dentro de la comunidad italiana que es y siempre ha sido antifascista. Los miembros de la Sociedad Mazzini, los lectores del *Nazione Unita* de Count Sforza o de *La Voce del Popolo* de don Luigi Sturzo, dieron la bienvenida a la invasión de Sicilia de manera tan inequívoca como la mayoría de los sicilianos, y han aclamado la ruina de Mussolini de forma tan entusiasta como los ciudadanos de Roma. Sin embargo, estos grupos son pequeños y carecen de autoridad, liderados por refugiados antifascistas sin raíces sólidas dentro de la comunidad de esos que son ciudadanos americanos; estos últimos más bien sienten que ellos sí tienen "suficiente liderazgo en este país para guiar a los grupos italianos sin necesidad de acudir a elementos descartados de Italia", tal como lo expresó hace un año uno de sus periódicos.

Sucesos recientes en la propia Italia han demostrado que estos "elementos descartados" se hallan mucho más cercanos a los sentimientos de las masas italianas de lo que nadie se hubiera atrevido a suponer. Pero esto no basta para cambiar la situación de aquí y, puesto que la política exterior americana ha de estar influida por la postura de los "descendientes", debe esperarse que los seis millones de ciudadanos americanos de ascendencia italiana tendrán más voz y llevarán más el peso de las cuestiones que los pequeños grupos antifascistas. Los líderes de estos últimos así lo reconocen, y desesperadamente intentan entrar en contacto con y ganar influencia dentro de la comunidad italiana de este país. A este respecto, es bastante significativo que un veterano líder obrero antifascista como es Luigi An-

tonini, vicepresidente de la Unión Internacional de Trabajadores del Vestido Femenino y presidente del Consejo de Trabajo Italoamericano, viese adecuado ir de la mano con Generoso Pope en el recientemente fundado Comité Americano para la Democracia en Italia, tan pronto como la cuestión de la influencia directa en los asuntos italianos cobró importancia acuciante. El señor Antonini debió de ser consciente de que esta nueva asociación iba a acarrearle considerables conflictos con sus anteriores amigos. En todo caso, parece que él comprendió que su única oportunidad residía en unirse al equipo de los anteriores líderes profascistas de los italoamericanos. Y después de unas pocas semanas de violentos ataques a esta nueva corporación, hasta Count Sforza se desmarcó con una declaración de que, para él, si Pope estaba dispuesto a reconocer sus errores pasados, eso bastaría para salvar el abismo entre ellos.

Ha habido en la prensa italiana antifascista numerosas protestas por la aparente reticencia del gobierno de los Estados Unidos a la hora de tratar con los elementos auténticamente antifascistas en este país, así como por su afán de conseguir el apoyo de aquellos cuya postura, incluso durante la guerra, no se regía por la lealtad inequívoca. En el pasado hubo repetidos intentos de inducir a la más poderosa organización italiana, la Orden de los Independientes Hijos de Italia, a emitir una declaración en que se invitara al pueblo de Italia a rendirse sin condiciones. Estos intentos se frustraron, y las diversas propuestas quedaron archivadas. No obstante, el panorama pareció cambiar con la ruina de Mussolini. La Casa Pensilvana de los Hijos de Italia, bajo el liderazgo del juez Alessandroni, se ha ofrecido a patrocinar una emisión especial para Italia, que sería gestionada conjuntamente con la OWI (Oficina de Información de Guerra). Y si es cuestión de fiarse de la información de la columna de Drew Pearson, 'Washington Spotlight', "los oficiales del gobierno estaban encantados; [...] consideraban éste como uno de los movimientos más patrióticos realizado hasta la fecha por un grupo italiano." Puede que éstos sean indicios de que el gobierno americano en su gestión de los asuntos italianos se inclina más a confiar en los reciente y muy superficialmente conversos italoamericanos de antigua prominencia dentro de la comunidad italiana, que en aquellos otros que tienen fama de

viejos luchadores contra el fascismo pero que son recién llegados a la escena americana.

Este curso probable de los acontecimientos es, desde luego, deplorable; especialmente en vista de que estos italoamericanos (que, en contraste con sus anteriores compatriotas, aún no se han sobrepuesto a la enfermedad del fascismo) no serán auténticos portavoces del pueblo italiano. Por el contrario, puede que refuercen artificialmente a esos mismos elementos que en Italia han estado estrechamente ligados a la maquinaria del partido y gobierno fascista. Al poseer tanto origen italiano como ciudadanía americana, infundirán un respeto y tendrán una influencia considerables sobre las esperanzas y decisiones políticas de un pueblo vencido. Estos hombres, los Forte, los Alessandroni, los Pope y, peor aun, los Gorrasi, los antisemitas Scala, *et alii*, han desplazado con éxito a todos los que, habiendo abandonado Italia más recientemente, podrían haber transmitido algo a la comunidad italiana en América acerca de los verdaderos sentimientos del pueblo italiano. El argumento de que "LaGuardia [?], Sforza, Salemini, Borgese, Ascoli y compañía [...] debían haber permanecido en Italia [...] y haber mantenido encendida la llama de la libertad" —tal como en una ocasión lo expresó el influyente financiero de Nueva York Luigi Criscuolo (en *La Gazetta del Massachusetts*)—, aunque ponga de manifiesto una ignorancia sorprendente acerca de los métodos policiales modernos, ha resultado muy eficaz. No sirve de nada ocultar el hecho de que todo este estado de cosas no se debe únicamente a las inclinaciones fascistas de unos pocos individuos influyentes o a las ambiciones de "líderes" aislados. Cuando Generoso Pope, tras la entrada de América en la guerra, cambió la política editorial de su *Progresso Italo-Americano*, se dijo que su tirada había caído considerablemente, y los otros diarios italianos no siguieron su ejemplo. Aun más parece concluyente el resultado de su profusamente anunciado certamen "¿Por qué debería Italia ingresar en las Naciones Unidas?", que tuvo lugar hace únicamente unos seis meses: ni un solo italoamericano, ni siquiera un extranjero italiano, se contaba entre los ganadores del premio. Por supuesto que un antifascista no competiría en el certamen de un hombre con el pasado del señor Pope. Pero fue la gran masa de los lectores del principal periódico italiano en este país la que, aparentemente, no aprobó con entusiasmo la nueva política prodemocrática de su editor.

3

Durante los últimos veinticinco años la prensa de lengua extranjera en los Estados Unidos ha reducido considerablemente su tirada. Pero en cada uno de los grupos de lengua extranjera la proporción entre nativos y nacidos en el extranjero ha aumentado en relación mucho mayor. Esto significa que hoy estos grupos están integrados en gran parte por ciudadanos americanos, que poseen más poder real y más relaciones semioficiales con el gobierno y con los cuerpos políticos de los que tenían hace un par de décadas. La prensa italiana escribe para y habla en nombre de seis millones de italoamericanos, de los que sólo en torno a un millón y medio nacieron en el extranjero. La población polaca nacida en el extranjero asciende sólo a aproximadamente un millón; pero la prensa polaca, con una tirada conjunta de unas 800.000 copias, la lee aparentemente una población de unos cinco millones y medio de americanos de ascendencia polaca. Sería un tanto ridículo suponer que 52.000 croatas nacidos en el extranjero puedan suscribir unas 25.000 copias del diario croata, o que 35.000 ucranianos nacidos en el extranjero puedan permitirse dos diarios con una tirada conjunta de 27.000 copias —además de, por cierto, cuatro semanarios con una tirada conjunta de unas 15.000 copias. Ya se ha señalado que "en general, los americanos de tercera generación tienen una disposición más favorable hacia la lengua o las lenguas de sus abuelos que las generaciones precedentes"[4]. Y los datos sobre la tirada de la prensa en lengua extranjera son prueba elocuente de la verdad de esta observación.

El hecho de que una mayoría de periódicos sean órganos de clubes, sociedades, mutualidades y hermandades, compañías de seguros, iglesias y parroquias, aumenta la importancia e influencia de esta prensa. De un lado, pueden contar con el apoyo de miembros organizados y hablar en su nombre; de otro lado, dependen en gran medida de la conformidad de estos miembros. Y ellos pueden considerarse tan representativos de las opiniones de sus lectores como los escasos periódicos en lengua inglesa con una "línea de partido" o un "criterio" po-

4. Hannibald Gerald Duncan, *Immigration and Assimilation*, Boston, 1933.

lítico definidos. En contraste con sus colegas anglohablantes, los editores son con frecuencia los líderes políticos de sus respectivas comunidades, los presidentes de las compañías de seguros, los secretarios de las mutuas de trabajadores, o los miembros sobresalientes de los recientemente fundados consejos nacionales que, entre grupos como los checoslovacos, los polacos y los yugoslavos, tienen la función de respaldar a los gobiernos de su patria (como es el caso de la Liga Eslovaca y de la Asociación Húngara en el Extranjero) o a los gobiernos en el exilio. La mayoría de estas sociedades tienen secciones locales por todo el país, y el periódico que llega a cada miembro es uno de los vínculos más importantes para estos grupos nacionales, dispersos de un extremo al otro del continente. Por ejemplo, el periódico trisemanal rumano *Amerika* se publica en Cleveland; pero como "órgano oficial de la Unión y Liga de las Sociedades Rumanas en América", una compañía de seguros que comprende quince unidades de negocio, llega a los grupos rumanohablantes de Detroit y Youngstown, como a los de Chicago y Nueva York. Por medio de esta compañía de seguros (pertenecer a ella es un interés vital de todo rumano), la Iglesia Ortodoxa Rumana pudo ejercer una influencia notable; influencia que antes de Pearl Harbor se tradujo en apoyo total a los fascistas rumanos —la Guardia de Hierro— y violentos ataques contra los judíos.

Sin estos clubes y compañías de seguro de gran arraigo, las recientes fundaciones enteramente políticas habrían carecido de las bases necesarias. La Asociación Mundial Húngara, fundada en 1938 bajo la presidencia de Horthy, cabeza del gobierno húngaro, no necesitó basarse en la militancia individual. Simplemente se valió de las asociaciones aseguradoras húngaras y de los periódicos asociados fielmente a ellas, tales como los 47.000 miembros de Verhovay y el diario neoyorquino *Amerikai Magyar Nepszava*, o los 14.000 miembros de Bridgeporter y el diario de Cleveland *Szabadsag*. El presidente de la Hermandad Aseguradora Verhovay, Joseph Darego, es al mismo tiempo editor del órgano semanal de dicha organización —*Verhovayak Lapja*— y presidente honorario de la Asociación Mundial Húngara.

Lo mismo vale de otros grupos. Las organizaciones principales de la tan polémica política polaca en América, el "Consejo Polaco Americano" (que apoya al gobierno polaco en el exilio), al igual que el Co-

mité Nacional de Americanos de Ascendencia Polaca (que se opone violentamente a él), se componen de hermandades u otras agrupaciones no políticas, tales como la Unión Católica Romana Polaca o la Alianza Nacional Polaca. El gobierno checo en el exilio es apoyado por el Consejo Nacional Checoslovaco, que se compone de organizaciones a las que todavía se afilian americanos de origen checo de tercera o cuarta generación. Y lo mismo ocurre con la Liga Eslovaca, su enemigo más encarnizado.

Por otra parte, lo que se ha dicho acerca de la falta de influencia de los refugiados italianos antifascistas no es un ejemplo aislado. Por lo general los políticos reaccionarios o semifascistas han encontrado una vía de acceso y un ámbito para sus actividades bajo la única condición de que en alguna ocasión hubiesen tenido un cargo oficial en sus gobiernos. El caso de Tibor von Eckhardt entre los húngaros es el más conocido. Otro caso de este tipo es el del señor Matuszewski —antiguo Ministro de Hacienda en el régimen de Pilsudski, posterior director de la Sociedad Municipal de Crédito en Varsovia—, a quien ahora se le permite tener un papel de liderazgo en la oposición derechista contra el gobierno polaco en el exilio, y a quien el importante diario neoyorquino *Nowy Swiat* y el diario de Detroit *Dziennik Polski* han abierto cordialmente sus páginas como ilustre escritor invitado. A la inversa, el destino de los antifascistas incondicionales ha sido permanecer aislados en sus publicaciones recien fundadas, pequeñas y carentes de influencia. Puede verse cuán difíciles son las condiciones para estos refugiados (quienes, por razones obvias, no pueden presumir de haberse asegurado una posición oficial en los regímenes semifascistas prebélicos de sus patrias) en el triste hecho de que en ocasiones no han sido siquiera capaces de obtener la confianza de las organizaciones más democráticas de sus grupos nacionales. Así, los demócratas húngaros del grupo Vambery —que publican el excelente semanario neoyorquino *Harc*, con una tirada ridículamente baja— tuvieron poco éxito cuando recientemente intentaron conseguir el apoyo de la compañía de seguros Rakoczi, más bien democrática. Aun cuando puede alcanzarse cierto grado de acuerdo político, se desprecia como estorbos a los recién llegados de Europa, a no ser que de uno u otro modo actúen como delegados de los gobiernos de sus países na-

tales. En lo que concierne a la opinión pública, esta desconfianza general hacia los recién llegados y los refugiados ha tenido algunas consecuencias graves para los gobiernos en el exilio. En vista de que la guerra provocó el divorcio de los gobiernos respecto de sus pueblos, de forma natural todos los gobiernos refugiados han intentado no sólo convencer a la opinión pública americana en general, sino primordialmente ganarse el apoyo de sus propios grupos de descendientes —grupos muy bien organizados, y cuyas antiguas lealtades se vieron tan hondamente conmovidas por las catástrofes que habían arruinado sus patrias—.

En esta tarea, sin embargo, no han tenido mucho éxito. Siempre que uno de sus representantes en América, puesto en la desagradable tesitura de representar a un gobierno sin pueblo, ha intentado reclutar el apoyo conjunto de estos grupos, de forma casi invariable sectores relevantes le han advertido de que era bastante dudoso que tuviera un derecho a hablar a y en nombre de absolutamente nadie, y de que estaba abusando de las reglas del privilegio diplomático. Por otra parte, muy pocos periódicos comparten la saludable opinión (que en una ocasión expresó el semanario polaco *Trybuna*) de que "la salvaguardia de los intereses polacos debe dejarse al gobierno en el exilio". La mayoría estarían de acuerdo (con el *Nowiny Polskie,* un diario polaco) en que bajo las presentes circunstancias sólo la prensa polaca americana puede públicamente aprobar o censurar las acciones políticas de los gobiernos refugiados, y algunos de ellos reclaman "iguales derechos en asuntos concernientes a la nación polaca" (tal como lo expuso el *Nowy Soviat* algunos años atrás).

El hecho de que los grupos de inmigrantes estén apasionadamente interesados en el futuro de sus patrias pero no sientan ningún tipo de obligación respecto de los gobiernos exiliados, pone las cosas un tanto difíciles a los diversos embajadores en Washington. Los americano-eslovenos, gracias a su ciudadanía americana, pueden escribir a Churchill solicitándole su apoyo a una Eslovenia unida tras la guerra, sin prestar la más mínima atención al gobierno yugoslavo. Y los americano-eslovacos pueden pedir a las autoridades de este país que, en vez de al gobierno checo, acudan a ellos para recabar información. No es fácil determinar si el periódico bisemanal eslovaco de Nueva York *Slo-*

vak V *Amerike* acertaba o no al señalar que la supuesta indiferencia con que se recibió a Benes en el Departamento de Estado (según la crónica de *Time*) se debió a la "información" difundida con éxito por los eslovaco-americanos.

Desde luego no es accidental el hecho de que los gobiernos sin grupos de descendientes amplios y bien organizados, tales como los holandeses o los belgas, disfruten de mejor reputación y susciten más confianza en cuanto a que sus peticiones son representativas de sus países, que los checo-eslovacos, los yugoslavos o los polacos. La oposición de los grupos disidentes en contra de las actuaciones de los Consejos Nacionales Checoslovaco y Polaco ha sido extremadamente violenta, y estaba apoyada por organizaciones firmemente arraigadas dentro de sus comunidades. Bajo estas condiciones los observadores neutrales, incluso los benevolentes, a menudo no se toman en serio a los representantes oficiales o las resoluciones de los gobiernos exiliados. Por ejemplo, cuando hace más de un año el gobierno yugoslavo decidió no dividir Yugoslavia, el Consejo Nacional de Defensa Serbio aprobó una resolución en que demandaba una *partición* de la *patria* y el establecimiento de la Gran Serbia. Esta declaración llevó a William Philip Simms a plantearse (en su columna del *New York World Telegram*) si el gobierno yugoslavo representaba verdaderamente a la nación yugoslava. En otras palabras, el Consejo Nacional de Defensa Serbio, y de forma similar las organizaciones croatas y eslovenas, aunque compuestas en su mayoría de ciudadanos americanos, eran tenidas por más representativas del pueblo de Yugoslavia que la decisión oficial de un gobierno reconocido. El caso de los checoslovacos no es menos complicado. Puesto que los checos y eslovacos americanos fueron de la mayor ayuda para Masaryk durante y después de la Primera Guerra Mundial, es hoy de lo más irritante el que, llegada la hora de restaurar lo que una vez se consiguió con su apoyo, exactamente las mismas organizaciones se nieguen a ayudar e incluso lo ataquen y denuncien.

En cada uno de los grupos respectivos existen uno o varios periódicos en cuyo apoyo inquebrantable pueden confiar los gobiernos exiliados. Pero rara vez son estos periódicos los de mayor tirada. Frecuentemente carecen de apoyo popular al estilo de las hermandades u otras sociedades, y por ello algunas veces se ha sospechado que reci-

ben sustanciosas subvenciones de las embajadas. Es cuestionable que otros métodos de lograr la unidad sean más afortunados. Consideremos este ejemplo: entre la prensa americano-eslovaca el diario neoyorquino *New Yorski Dennik* destaca en su apoyo entusiasta a Benes; su propietario es el señor Richard Vogel —que también es dueño del diario checo neoyorquino *New Yorske Listy*, diario portavoz del gobierno checoslovaco. Los argumentos empleados en contra de los gobiernos exiliados muestran una semejanza impresionante con las acusaciones habituales hechas contra los refugiados. Al perder sus países, ellos han perdido esos cargos oficiales en que ejercían su autoridad. Sencillamente, los descendientes no van a reconocer a ningún «refugiado», e incluso prefieren gobiernos títeres —pero gobiernos en ejercicio, en todo caso— como sucedió en el caso de los eslovacos.

4

Con América en guerra, estas condiciones generarían mayor inquietud y darían pie a una preocupación más grave a propósito del futuro de una Europa más democrática si no fuera por el hecho de que el comportamiento en ocasiones peculiar de algunos sectores de los grupos de inmigrantes no está dictado tanto por una convicción ideológica cuanto por un deformado y mal entendido sentido de lealtad a la Patria. Por lo general este sentimiento es bien acogido e incluso reforzado por la opinión pública de este país, que ha vuelto a poner las cosas muy difíciles a los refugiados que se oponen al gobierno de su Patria y son especialmente leales al gobierno de su nuevo país. Cuando menos, puede ponerse en duda la sabiduría del juez que hace un año denegó la ciudadanía americana a un finlandés porque éste había recogido firmas para una petición al gobierno de los Estados Unidos de declaración de guerra a Finlandia. Su Señoría dijo: "A usted nunca se le concederá la ciudadanía americana. Alguien que odia su país natal no es digno de ser ciudadano de país alguno". (La publicación bisemanal finlandesa de Astoria *Lannen Suometar*, que aún apoyaba de forma inequívoca al gobierno finlandés, se congratulaba, por supuesto, de esta historia cuando informó del asunto a sus lectores.)

El hecho es, sin embargo, que las frecuentes tendencias profascistas de los periódicos en lengua extranjera no tienen raíces profundas. Esto puede comprobarse nuevamente en el ejemplo italiano. Quizás en sí mismo no sea muy grato el descubrimiento de que muchos periódicos italianos que durante dos décadas habían alabado a Mussolini y a los que apenas había perturbado la entrada de América en la guerra, tras la destitución de Mussolini cambiaron de actitud en unos pocos días, descolgándose con un apoyo entusiasta a Badoglio. Pero esto sí indica la probabilidad de que se produzcan cambios repentinos, cosa que, tras haber leído con atención tales periódicos, uno habría considerado poco probables.

Existen más indicios de incongruencia en lo que pueden paracer las convicciones políticas de determinados grupos de lengua extranjera. Están los casos raros, aunque de ningún modo aislados, de periódicos que apoyan a los gobiernos fascistas de su Patria de forma acérrima y luego, en el ámbito doméstico de su nueva tierra —donde de hecho viven, trabajan y de vez en cuando votan— respaldan el *New Deal*, al presidente Roosevelt y a veces incluso a su Administración y su programa de seguridad social. Después de todo, el grueso de población de lengua extranjera lo componen obreros que, excepto los germano-americanos y los escandinavos, son votantes demócratas por tradición. Cierto es que los polacos, de los que una abrumadora mayoría trabajó en su momento en la industria pesada americana, han desarrollado en los últimos años una creciente clase media. Puede que esto haya reforzado los elementos reaccionarios en ese grupo, o puede que no. Pero el hecho por sí solo no basta para explicar la extrema virulencia de su argumentación nacionalista. De todos modos, incluso esos periódicos que en el ámbito de la política de sus patrias disfrutan de la colaboración de reaccionarios polacos tan sobresalientes como el señor Matuszewski, en el ámbito doméstico americano respaldan todas las medidas que solemos considerar liberales —tales como la orden de congelación de precios, salarios y sueldos, y el programa de seguridad social—. Los obreros húngaros en Detroit y en todos lados compran los periódicos de la cadena húngara Himler. Parece no molestarles mucho que estos periódicos apoyen vagamente una restauración de los Habsburgo y sean partidarios de Tibor von Eckhard. Pero cuando se trata de la po-

lítica doméstica se les debe ofrecer justamente la orientación política opuesta; esto es, el apoyo a las reformas sociales de Roosevelt acompañado de violentos ataques contra los "millonarios" y el mundo de los grandes negocios.

Tales incongruencias son con mucho más típicas de la prensa de lengua extranjera en general que de los periódicos que conscientemente siguen la línea del partido fascista o comunista. Da la sensación de que estos últimos publican traducciones detalladas, en una variedad de lenguas, de textos idénticos. Los periódicos fascistas, con independencia de su lengua, arremeten invariablemente contra Gran Bretaña y propugnan una paz negociada. Y los periódicos comunistas urgen monótonamente a la apertura de un segundo frente y registran cada movimiento y tendencia de la política exterior soviética. Además, ambos mantienen una orientación política congruente en el ámbito doméstico: los primeros sembrando la confusión al calificar de "nazismo" todas las medidas sociales, y los segundos al apoyar de modo inequívoco el esfuerzo bélico con especial énfasis en la ayuda a Rusia.

La incongruencia de la mayoría de la prensa en lengua extranjera es, no obstante, honrada e ingenua. La inocencia de esta nítida frontera entre las medidas aprobadas en la Patria y las políticas apoyadas en el nuevo país sólo recientemente se ha empañado un poco. La prensa americana ha insistido de forma reiterada en que los innumerables conflictos europeos de fronteras probablemente tendrán relevancia en las elecciones venideras. Estos temores tienen su origen en las amenazas de determinados periódicos polacos de que, tras la ruptura ruso-polaca, ya no apoyarían más la candidatura demócrata "en caso de que los miembros demócratas de la administración acepten las reclamaciones imperialistas de Rusia" (semanario de Nueva Jersey *Glos Narodu*). Aunque en general la comunidad polaca siguió apoyando al señor Kelly en las elecciones municipales de Chicago, el que haya obtenido una mayoría relativamente pequeña ha dado pie al comentario de que su pérdida de votos está ligada al problema de las fronteras polacas de la posguerra.

Por muy insignificantes que sean en sí mismos estos indicios, al ponerlos en conexión con otros síntomas del interés revitalizado por los destinos de las Patrias, dan cuenta de que la política de sus patrias tie-

ne un creciente impacto sobre la mentalidad política general de las facciones nacionales. La terrible catástrofe que ha acontecido a las naciones europeas ha reforzado el sentimiento de que es cuestión de mera decencia el no olvidar las cuitas y la desdicha de la antigua Patria. Tal y como lo expresó una vez un periódico lituano: "Nuestros compatriotas en los Estados Unidos, que disfrutan de los privilegios de los pueblos libres, tienen el deber de pronunciarse [en favor de sus hermanos esclavizados]". Aquellos a los que la premura económica trajo a las playas de este país —considerada por ellos durante mucho tiempo una suerte de tierra prometida— se sienten hoy como avanzadillas puestas a salvo en un tiempo de emergencia nacional. Y es que se consideran a sí mismos "los únicos intérpretes verdaderos y los apoderados en posición de libertad para proclamar [sus] derechos naturales, históricos y humanos", como lo expresó en una carta reciente la Hermandad Católica Ucraniana de Alberta (Canadá), carta dirigida al gobernador general de Canadá solicitando su apoyo a una "Ucrania libre". Estos sentimientos, que con frecuencia se nutren de una fe exaltada en la libertad que América ofrece a cada uno de sus ciudadanos, son demasiado fuertes como para ser aplacados por el muy razonable deseo (se supone que manifestado por el gobierno) de que en este tiempo de guerra los ciudadanos de origen extranjero sean únicamente "muy moderadamente activos" en favor de los intereses de sus anteriores países (como expuso el diario polaco de Cleveland *Wiadomosci Codzienne*).

No olvidemos, pues, que entre otros motivos también es la decencia la que a veces lleva a unos comportamientos tan absurdos como para que, tras la lectura de determinados periódicos, uno pueda creer que los americanos de ascendencia eslovena luchan en esta guerra por Trieste y Fiume, los americanos de origen serbio por la Gran Serbia y los de ascendencia húngara por la revisión del Tratado de Trianon. No todos llegan tan lejos como los representantes de la Liga Eslovaca, que supuestamente sueñan con acudir a la conferencia de paz venidera como delegados eslovacos, según el diario eslovaco *New Yorski Dennik*. Puede que quieran presentar su reclamación sobre Madagascar (¡sic!), que ya otro periódico eslovaco, el *Katolicki Sokol*, ha reivindicado como colonia de la Eslovaquia independiente. Por su parte, el

diario lituano de Chicago *Draugas* pide a los americano-lituanos que compren más bonos de guerra "en aras de la independencia lituana". Y en una reunión que tuvo lugar el 27 de junio en Waterbury, Connecticut, se resolvió que sólo se respaldaría una paz que "preserve la integridad territorial y la libertad de Lituania". Los serbios americanos mantienen que "estamos dispuestos a defender con igual amor reverencial nuestro americanismo y nuestro serbianismo" (diario de Pittsburgh *Amerikanski Srbobran*). E incluso algunos periódicos polacos han abogado por un plan de re-emigración de los polacos americanos a Polonia en conexión con las tareas de reconstrucción de la posguerra. Este asunto surgió originalmente en el año 1941 en las columnas del diario de Milwaukee *Kurier Polski*, y lo retomó de nuevo en junio de este año P.P. Yolles en el diario de Nueva York *Nowy Swiat*. Insiste éste en que las organizaciones polaco-americanas deberían hacerse cargo de la tarea, de modo que la re-emigración, que aparentemente él espera que sea espontánea, se convierta en un éxodo organizado.

Este último ejemplo muestra las grandes dotes de imaginación que caracterizan a muchos políticos y periodistas de nuestros grupos de lengua extranjera. Un talento que aparentemente no se debilitó con el fracaso radical de la campaña de alistamiento voluntario en la Legión Polaca de americanos de ascendencia polaca antes de la entrada de América en la guerra. Y es que hay algo en este loco sueño utópico que con casi total seguridad conmueve el sentimiento popular: la antigua y gloriosa imagen del tío rico que no ha olvidado a su familia pobre y que desde América vuelve a casa con los legendarios obsequios del Nuevo Mundo: riquezas y libertad.

5

Cuando se entra por primera vez en esta extraña tierra de la prensa en lengua extranjera, intentando desesperadamente determinar las verdaderas metas a las que pueden conducir sus cambiantes y desconcertantes caminos, no es fácil escapar a la impresión de que el plan de re-emigración de los extremistas polacos puede que no sea, al fin y al cabo, una idea tan estúpida. Considérese el hecho de que tantos y tan-

tos "descendientes" no sólo se compadecen y se preocupan de la indecible desdicha de sus antiguas Patrias, sino que realmente están devanándose los sesos por la más ínfima disputa de fronteras de una Europa que está a miles y miles de millas de distancia —¡tales como si Teschen pertenece a Polonia o a Checoslovaquia, o Vilna a Lituania en vez de a Polonia!

Y luego, pasado un cierto tiempo, el novato descubrirá que estaba completamente equivocado; y cuanto más familiarizado esté con la política propiamente europea, tanto antes caerá en la cuenta de su error. Puede que lo hayan descarriado esos superoptimistas defensores del *melting pot*; esos que insisten en que la prensa de lengua extranjera es tan "americana" como cualquier periódico de lengua inglesa en el país, y que de hecho sus periódicos son sólo periódicos americanos traducidos. O puede que le haya impresionado en exceso el estilo especialmente agresivo y a veces rencoroso con que estos grupos han saldado sus odios ancestrales. En ambos casos el novato no tardará en rectificar su valoración.

En las disputas entre grupos de lengua extranjera hay dos hechos fundamentales que se pasan por alto con facilidad. Ambos hechos tienden en cierto modo a convertir estos conflictos en parte de la escena política americana, pese a que sus contenidos son del todo europeos. En primer lugar está el hecho de que cada disputa se discute, bien en términos de política exterior americana, bien en forma de eslóganes que dominan la vida entera de la nación. En segundo lugar está el cambio radical que todos los conflictos nacionales europeos han de sufrir al librarse entre gentes que, por vez primera, viven tan próximos los unos de los otros como lo hacen en nuestras grandes poblaciones y ciudades desde comienzos de siglo. Y no hay que pensar sólo en Nueva York por ser uno de los sitios de mayor concentración de todas las nacionalidades europeas existentes, sino también en Detroit, Chicago, Cleveland, y en todos los lugares densamente poblados de Pensilvania, Illinois, Ohio y Michigan. Este nuevo problema de la convivencia en el marco de una nación en crecimiento, nación de la que todos ellos han de llegar a formar parte integral, por un lado da cuenta de la particular violencia de los argumentos nacionalistas, y por otro origina alianzas inesperadas, despertando la conciencia de los intere-

ses comunes. Lo cual apenas habría sido posible en el viejo continente, y puede en algún momento del futuro jugar un papel importante, si no decisivo, en el modelado de los sentimientos políticos de los pueblos europeos.

En un último análisis estas dos tendencias implican asimilación. Y aunque esta asimilación opere mucho más lentamente de lo que los profetas del *melting pot* anhelaron, resultará mucho menos superficial de lo que nos han hecho temer los que se conformaban con una mera adaptación al *american way of life*. La gente se adapta al uso de la nevera y del automóvil en menos de dos años; pero es muy natural que lleve varias generaciones el inculcarles las tradiciones políticas de la República Americana.

6

Las ideas políticas que en los últimos tiempos han sido aun más decisivas para la prensa de lengua extranjera que para los periódicos habituales son: aislacionismo antes de la guerra, Carta Atlántica durante la guerra y, en los últimos meses, federación. Ni uno de estos eslóganes se ha librado de notables distorsiones respecto de su significado genuino. El aislacionismo se predicó en todo el país por periódicos alemanes y a menudo por agentes alemanes. Casi la totalidad de la prensa germano-americana era abiertamente aislacionista y abiertamente profascista antes de la entrada de América en la guerra; y todavía hay periódicos (como el *Chicagoer Abendpost*, el *Milwauker Deutsche Zeitung*, el bisemanal *Staatsanzeiger* en Bismarck, Dakota del Norte, y entre otras, la cadena Semanarios Nacionales) que, con mayor o menor cautela, siguen la antigua orientación. Lo mismo podría decirse de la prensa en lengua italiana, y como norma, de todos los grupos cuyas patrias durante la presente guerra o se han mantenido neutrales, o se han beneficiado de las conquistas de Hitler en las etapas iniciales del conflicto. Resulta irónico que el Comité América Primero diera la mejor excusa posible a estos grupos que empleaban el aislacionismo sólo como medio de proteger lo que ellos consideraban intereses nacionales de países europeos. Las influencias extranjeras, es-

pecialmente de grupos inmigrantes, eran desde luego más fuertes en estos círculos de lo que lo fueron entre aquellos que hace unos pocos años todavía eran llamados "maquinadores de guerras". Tras la cortina de humo de estar discutiendo proyectos de antiguos miembros del Comité América Primero, tales como el proyecto publicado por el Coronel Robert R. McCormick en que sugiere la introducción de la Commonwealth Británica en los territorios de los Estados Unidos, el *Chicagoer Abendpost* sigue sintiéndose lo bastante seguro para emprender una campaña de propaganda antibritánica. Para los germano-americanos, "América Primero" significaba la protección de los intereses alemanes, y se hicieron américa-primeristas[5] porque primeramente estaban pensando en Alemania. El caso de la prensa escandinava, que simpatizaba con el aislacionismo a partir de una sólida tradición de neutralidad en sus antiguas patrias, es diferente; desde la ocupación de Noruega esta actitud desapareció casi por completo.

Mientras que el eslogan "América Primero" mantuvo todavía una faceta de asunto polémico y un contenido de oposición inequívoca a la guerra, aun en su interpretación deformadora por parte de la prensa de lengua extranjera, el siguiente lema en calar en cada grupo corrió distinta suerte. Apenas hay una sola nacionalidad, una sola facción política o periódico desde la extrema derecha hasta la extrema izquierda que no haya adoptado la Carta Atlántica como la nueva "Carta de Derechos", conforme a la cual puede reclamarse cabalmente todo y puede justificarse cabalmente toda orientación política. En nombre de la Carta Atlántica, los checos quieren la restauración de Checoslovaquia, los eslovacos la independencia de Eslovaquia, los húngaros la revisión de las fronteras de Trianon, los ucranianos una Ucrania Occidental independiente que incluya partes de Rusia, y los cárpato-rusos su unión con Rusia. Todos los periódicos izquierdistas apoyan la Carta Atlántica porque concede la autodeterminación; y al mismo tiempo ha sido el centro mismo de las campañas antirrusas de finlandeses y lituanos, de letones y polacos. En medio de esta desconcertante situación en que nadie tiene la posibilidad de decidir a primera vista quién es quién, es gratificante el que al menos un periódico haya sido lo bastante hones-

5. "America Firsters", juego de palabras con el eslogan y los partidarios de éste. (N. del T.)

to para confesar la verdadera clave de este rompecabezas. El diario húngaro *Amerikai Magyar Nepszava*, al dar su apoyo al General Giraud contra De Gaulle, admitió: "Nosotros, que en la cuestión húngara hemos depositado nuestras esperanzas en la Carta Atlántica, esto es, en el principio de la no intervención, quisiéramos declarar que en el caso de los franceses la intervención no está sólo justificada, sino que es necesaria".

La existencia de grupos de descendientes como cuerpos claramente distintos dentro de la vida general de la nación ha sido advertida desde hace tanto tiempo como los años treinta del siglo pasado, cuando se hacían esfuerzos por asegurarse el voto alemán o irlandés en el ámbito local. Durante más de un siglo, sin embargo, estos grupos han existido sin apenas conexión entre ellos. Y aunque simultáneamente todos siguieran una línea más bien progresista hasta el final de la última guerra, y aunque la mayoría de ellos se volvieran violentamente profascistas a lo largo de las dos últimas décadas, estas coincidencias ocurrieron más por el accidente de tener un historial europeo similar que a través de una acción concertada de cualquier tipo.

Este estado de cosas parece estar, sin embargo, a punto de cambiar. En la prensa de lengua extranjera de los dos últimos años hay determinados indicios de que existen relaciones cruzadas, y ni siquiera es descartable la formación de bloques. Todo ello se remonta al día en que Rusia hizo saber al mundo que consideraba los Estados Bálticos, partes de Polonia y Besarabia como futuras repúblicas de la Unión Soviética. Desde entonces la mayoría de las naciones menores han empezado a comprender que la soberanía y la independencia por sí solas no proporcionarán ni seguridad nacional ni prosperidad económica. El uso creciente de la nueva palabra de moda, "federación", ha dejado bien claro este hecho. Grupos como los polacos y lituanos, que sólo unos años atrás se habrían prestado atención nada más que para prolongar antiquísimas disputas en el lenguaje más injurioso, están esforzándose en ponerse de acuerdo. Lo mismo se aplica a polacos y ucranianos, incluso a húngaros y eslovacos. Todos empezaron a planear "federaciones regionales".

El hablar de las federaciones regionales estaba en pleno auge cuando la Unión Soviética realizó por segunda vez un claro pronuncia-

miento sobre su futura política exterior. Se declaró simplemente contraria a todo tipo de federaciones en Europa, pero sobre todo a la denominada "Federacion Oriental", a la que consideraba un "cordón sanitario" en su contra. Es una cuestión abierta si las "federaciones" abandonarán la escena de la discusión política tan rápidamente como lo hizo la Carta Atlántica hace más de un año. Pero es verdad que casi toda la charla sobre la federación se ha llevado a cabo con un ojo puesto en el "enemigo común", las más veces Rusia para las naciones del Este y los checos para las naciones centroeuropeas —añadiendo a veces un poco a la ligera a Alemania.

El auténtico problema político para la reorganización de Europa tras la guerra, más que indicarse, se oculta con el uso de la palabra "federación" por los grupos de descendientes. Los planes de posguerra ofrecidos por los diversos periódicos han agotado ya todas y cada una de las combinaciones imaginables de Estados y nacionalidades. A la hora de planear, los checos olvidan en seguida que los eslovacos se separaron de ellos y sostienen que Checoslovaquia debería ser la "piedra angular" de Centroeuropa. Los húngaros y los eslovacos olvidan sus amargas disputas y piensan en asociarse contra los checos. En determinados casos los serbios parecían no reconocer más que un enemigo, los croatas, y se disponen a una estrecha alianza con Grecia y en su día con Bulgaria. Polacos, lituanos y ucranianos predican su unidad en contra del "agresor bolchevique". Los eslovacos descubren que "siempre tuvimos relaciones más amistosas con los polacos que con los checos" (en el *Slovenska Obrana*) y se dice que los polacos (según el semanario húngaro *Harc*) han cultivado esta nueva amistad tanto como para proponer la inclusión de Eslovaquia en una nueva Gran Polonia. Es obvio que este juego combinatorio puede apuntar o no a posibles futuras alianzas. Pero con las federaciones no tiene en común más que un nombre mal escogido. A buen seguro, la historia aún se reserva algunas posibilidades nuevas de repartir el pastel europeo; pero hasta donde alcanzan estas propuestas, no existe signo alguno de que quienes tienen que compartir el pastel estarán más conformes con sus nuevas porciones de lo que estuvieron con las antiguas.

Si las diferentes propuestas de "federaciones" no fueran más que planes de posguerra, apenas merecería la pena discutir sobre ellas. Lo

que les da importancia en la escena americana es que representan un intento de crear alianzas operativas entre distintos grupos de descendientes en este país, más que un esfuerzo serio de reorganizar Europa. En contraste con la en su día tan popular Carta Atlántica, que realmente perseguía objetivos definidos en la escena europea —aunque, según la interpretación de la prensa en lengua extranjera, estos objetivos fuesen principalmente la restauración de regímenes semifascistas—, las "federaciones" habrán de llevarse a cabo directamente aquí. Y así está en vías de formarse un "bloque político" compuesto por "los descendientes americanos de las pequeñas naciones extranjeras" que "actúe al unísono" (como expuso el semanario lituano *Lietuviu Zinios*). Si se consiguiese un bloque tal, los grupos de descendientes podrían asociarse y actuar como grupos de presión en la firma de los tratados de paz. Los defensores de la "formación de una federación de Estados desde el Báltico hasta el Adriático"[6] no deben de tener una imagen muy nítida de la futura estructura política europea que proponen. No obstante, ellos pueden aspirar a movilizar bajo el manto de una federación regional en Europa a los descendientes americanos de lituanos, polacos, eslovacos, húngaros, croatas y eslovenos, con vistas a una influencia organizada y una acción concertada en América.

Las «federaciones» tienen la gran ventaja de que en ningún otro sitio pueden llevarse a cabo con más facilidad que justamente aquí, donde ucranianos y eslovacos, croatas y polacos, lituanos y húngaros habitan en un mismo lugar. Ha pasado ya el tiempo en que las disputas checoslovacas se sustentaban tan sólo entre checos y eslovacos y en que los eslovacos lideraban los ataques a Benes con la posible ayuda de únicamente algunos periódicos húngaros. Ahora los ucranianos descubren su "afinidad" con los eslovacos tras haber conocido un destino similar: lo que sufrieron los eslovacos de manos de los checos, lo sufrieron los ucranianos, bien de los polacos, bien de los rusos. Han pasado también los tiempos en que las luchas que destrozaron Yugoslavia concernían solamente a croatas, eslovenos y serbios. Ahora los

6. De esta forma lo propuso el escritor eslovaco Peter Privadok en *A Good Word to Slovaks* [*Una buena palabra a los eslovacos*], Panfleto nº2, publicado por la Unión Católica Eslovaca de Pensilvania.

croatas y la prensa eslovaca intercambian noticias y artículos de propaganda, y los serbios protestan de que en todo ello hay algo más que lo que aparece en la superficie.

Lo alarmante en estas relaciones cruzadas, que aún se encuentran en sus primeros estadios de desarrollo, es que no exista un claro programa unificador de ningún tipo, pese a que puedan observarse ciertos rasgos similares. Es ciertamente característico de estas alianzas operativas el que no se descubra en ellas a descendientes de ninguna de las grandes naciones, ya sean nuestros enemigos, como los alemanes, o nuestros amigos, como los franceses, o neutrales como los españoles. A buen seguro tiene lugar en la prensa de lengua extranjera una cierta discusión acerca de federalizar Europa; pero en lo que atañe realmente a Europa estas discusiones son meramente teóricas, y sus proponentes no han hecho hasta el momento intentos tangibles por iniciar la federación de Europa mediante una federación de los descendientes en este país. Lo que está formándose parece ser un bloque de descendientes de las naciones menores como tales, sin que importe que sus antiguos países se hallen en guerra o en paz con los Estados Unidos.

El segundo rasgo característico que tienen en común estas relaciones es el hecho de que los descendientes de estas pequeñas naciones son predominantemente católicos. Las naciones escandinavas brillan por su ausencia y no mantienen conexiones con los grupos de descendientes de Europa del Este y Central. Este factor dista de ser insignificante. Los sindicatos católicos, parroquias, asociaciones y órdenes (estas últimas de forma especial en la prensa polaca) desempeñan un gran papel como editores de prensa en lengua extranjera. De nuevo estas agrupaciones están asociadas a grandes corporaciones católicas americanas, tales como la Conferencia Católica para la Prosperidad Nacional (CNWC). Los periódicos católicos reimprimen en diferentes lenguas y por todo el país los artículos divulgados por la oficina de prensa de la CNWC, que tienen una gran importancia a la hora de unificar opiniones políticas acerca de determinados asuntos que, en caso contrario, serían bastante controvertidos.

Esta influencia está llamada a aumentar casi en la misma medida en que ha menguado el atractivo de la Carta Atlántica. A este respecto pa-

rece muy significativo que el Obispo Bohachewsky, que tiene cierta influencia en *Ameryka*, el órgano oficial de la Asociación de Providencia de los Católicos Ucranianos en América, haya recomendado una cooperación más estrecha con las organizaciones católicas americanas y haya dejado de colaborar con otros grupos nacionalistas ucranianos. Esta situación significa que recae sobre los hombros del catolicismo americano la carga de una gran responsabilidad. Al estar profundamente arraigado en la vida política de la nación, representa un vínculo importante entre los grupos de lengua extranjera y América. Durante mucho tiempo las organizaciones católicas han ayudado a los inmigrantes y a los miembros de los grupos menos privilegiados en su adaptación a las tradiciones americanas. Esto lo han llevado a cabo principalmente sacerdotes del mismo origen que su propia grey, los cuales fueron cuidadosos y probablemente sabios a la hora de conservar ciertas herencias de la antigua Patria. Esta tarea se les ha asignado casi automáticamente en relación con inmigrantes en cuyos países hay todavía masas populares que reconocen a la Iglesia una gran autoridad. Y en muchos casos la emigración a América no ha debilitado sino más bien reforzado esta autoridad, precisamente porque estos inmigrantes en un entorno nuevo y confuso llegaron a considerar a las instituciones católicas como representativas de sus diversas tradiciones nacionales, y en ocasiones a identificarlas con ellas. La nueva tendencia a la colaboración entre estos grupos puede comportar un peso añadido de autoridad, aunque hasta el momento nadie pueda predecir en qué dirección se harán sentir tal peso e influencia.

7

Por las observaciones precedentes es obvio que el caso de los descendientes judíos y de su prensa es de algún modo diferente de todos los demás. Ninguna patria real propia suya había ahí para estimular un especial interés por la política exterior. Es más, los judíos vinieron a este país a causa de las persecuciones sufridas de manos de los pueblos europeos; en consecuencia, sentían cierta desconfianza natural hacia los descendientes de éstos, y estaban mucho más dispuestos a soltar

amarras respecto de la antigua Patria y a pensar únicamente en términos de América que cualquier otro grupo de descendientes. Y es una cuestión de hechos —y, por cierto, de suerte— el que la judería americana escapó de las influencias de las tendencias fascistas y chovinistas que tuvieron un papel tan importante en la historia más reciente de otros grupos de descendientes.

Esto no significa, como se inclinan a pensar algunos observadores superficiales, que los judíos estén dispuestos a renunciar a su identidad más prestamente que otros grupos de inmigrantes europeos. Lo que sí significa es que los cambios que ha experimentado la judería americana desde el final de la última guerra han sido mucho menos abruptos; y que han conservado mucho mejor sus viejas tradiciones idealistas. A buen seguro, también se dan entre ellos cambios considerables. Las antiguas influencias europeas sobre las masas judías, especialmente por parte de Polonia, han perdido fuerza. El modelo bundista[7] de socialismo y antisionismo está a punto de desaparecer. Periódicos con una tradición anterior de vigoroso antisionismo se han vuelto hace poco más bien prosionistas, mientras que la prensa anteriormente prosionista ha dejado atrás antiguas posturas sentimentales, a la vez que viejas disputas entre las diversas facciones sionistas, para volverse declaradamente política con un fuerte acento en la política exterior.

En el seno de la estructura política de la judería americana, Palestina ocupa más y más el lugar que otros grupos de descendientes reservan a sus patrias respectivas. Pero también aquí la postura de los judíos se asemeja más a la postura de los grupos de descendientes anterior a la Primera Guerra Mundial que a la de sus contemporáneos, los cuales se debaten entre la expansión impúdica a costa de otras naciones pequeñas y las federaciones regionales. El hecho de que el eslogan de la "federación" brille por su ausencia en los periódicos judíos no se debe únicamente a la posición geográfica de Palestina, donde aparentemente sólo sería posible una federación con los árabes; también

7. El *Bund* (Sindicato General Judío de Lituania, Polonia y Rusia) fue un partido político judío que funcionó en algunos países europeos (principalmente en los pertenecientes al Imperio Ruso) desde 1897 hasta la II Guerra Mundial. Era un partido socialista secular que se oponía firmemente al sionismo y a lo que entendían como naturaleza reaccionaria de la vida tradicional judía en Rusia. (N. del T.)

se debe a aquellas circunstancias particulares que hicieron de los judíos casi el único pueblo menor de Europa al que el Tratado de Versalles no logró otorgarle ni un Estado propio ni corresponsabilidad en alguno de los estados multinacionales. Y así resulta lógico que hoy, con el eslogan de una Commonwealth Judía que, según Weizmann, significa "un Estado propio", reclamen un grado de independencia y soberanía cuya impracticabilidad y peligros ya han tenido la oportunidad de experimentar otras naciones pequeñas.

El pueblo judío de América, más aun que otros grupos de descendientes, se siente hoy como una avanzadilla puesta a salvo con motivo de una emergencia nacional suprema. Esto ha estrechado sus vínculos con Palestina, tal como se han estrechado los vínculos de todos los grupos de descendientes con sus patrias, y ha añadido un fuerte sentimiento de responsabilidad respecto al futuro del pueblo como un todo. El viejo sentir de que habitaban en la "tierra prometida", tan predominante en su día entre los judíos americanos, ha dejado paso a un sentimiento más sobrio en cuanto a la indivisibilidad del destino judío en todo el globo. Y aunque suene paradójico, estas nuevas orientaciones tienden a liquidar la antigua y excepcional posición de la judería americana como único grupo inmigrante sin patria, y puede que la conduzca a un proceso de auténtica americanización. En todo caso, el éxito final de un desarrollo tal dependerá mucho menos de los judíos que de las actitudes de otros grupos de inmigrantes.

Hay razones para la esperanza de que estos grupos, liquidado el fascismo en sus patrias, abandonarán las extrañas y peligrosas tendencias que durante cierto tiempo han marcado sus declaraciones públicas. Con la paz y la libertad en Europa, puede que ellos recobren su propia paz de espíritu. Con la liquidación de un antisemitismo que ya está en notable declive en la escena europea, puede que aprendan a considerar a los judíos no sólo como sus conciudadanos, sino también como compañeros en un destino muy similar. A buen seguro, ninguno de estos grupos va a desaparecer o a perder su interés por la política de sus patrias ni tan rápida ni tan fácilmente como han creído los defensores del *melting pot*. Durante un tiempo seguirán constituyendo para los políticos de este país tanto la fuente de conflicto más peligrosa, cuanto el factor más esperanzador de un éxito final. Pues, en términos de

política exterior, su presencia significa la posibilidad de una relación natural con casi todas las naciones del mundo, y por tanto una oportunidad para una política mundial sin connotaciones imperialistas tal como nunca la pudo disfrutar ninguna otra nación con una población homogénea.

X

Aproximaciones al "problema alemán"[1]

El "problema alemán" tal como hoy oímos hablar de él ha sido resucitado del pasado, y si ahora se lo presenta sencillamente como el problema de la agresión alemana se debe a las tiernas esperanzas de restaurar el *statu quo* en Europa. Para conseguir esta restauración a la vista de la guerra civil que ha barrido el continente, ha parecido necesario "restaurar" primero el significado de la guerra a su sentido decimonónico de un conflicto puramente nacional en que los países, más que los movimientos, y los pueblos, más que los gobiernos, sufren derrotas y alcanzan victorias.

La literatura sobre el "problema alemán" se lee en su mayor parte, pues, como una edición revisada de la propaganda de la pasada guerra, la cual se limitaba a embellecer el punto de vista oficial con las enseñanzas históricas procedentes y que de hecho no era ni mejor ni peor que su contrapartida alemana. Tras el armisticio se permitió que los escritos de los caballeros eruditos de ambos bandos pasasen a un piadoso olvido. El único aspecto interesante de esta literatura era el ansia con que académicos y escritores de renombre internacional ofrecieron sus servicios —no para salvar sus países a riesgo de sus vidas, sino para servir a sus gobiernos con total desconsideración hacia la verdad—. La única diferencia respecto de los propagandistas de las dos guerras mundiales es que esta vez un buen número de los anteriores dispensadores de chovinismo alemán se han puesto a disposición de las potencias aliadas en calidad de "expertos" en Alemania, sin perder con el cambio un átomo de su celo ni de su servilismo.

Estos expertos en el "problema alemán" son, sin embargo, los únicos vestigios que quedan de la última guerra. Pero mientras que su capacidad de adaptación, su disposición a servir, su temor a la responsa-

1. Aparecido en *Partisan Review*, XII/1, invierno 1945. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

bilidad intelectual y moral permanecen constantes, su papel político ha cambiado. Durante la Primera Guerra Mundial, una guerra de carácter no ideológico, aún no se habían descubierto las estrategias de la guerra política y los propagandistas eran poco más que moralistas que suscitaban o expresaban el sentido nacional del pueblo. Quizá hasta en esta tarea fracasaron, si hemos de juzgar por el abierto desprecio general en que las fuerzas combatientes los tenían; pero más allá de esto no tuvieron seguramente mayor importancia. No tenían voz en la política y no daban voz a la política de sus respectivos gobiernos.

Hoy, sin embargo, la propaganda como tal ha dejado de ser efectiva, en especial si se plantea en términos nacionalistas o militares más que ideológicos o políticos. El odio, por ejemplo, brilla por su ausencia. El único resultado propagandístico de la reaparición del "problema alemán" es por tanto negativo: al presentarse bajo la antigua forma de la propaganda nacional, muchas personas que han aprendido a rebajar las historias de atrocidad de la última guerra se niegan simplemente a creer lo que esta vez sí es una horrenda realidad. Toda la charla sobre la "Alemania eterna" y sus eternos crímenes sólo sirve para cubrir la Alemania nazi y sus crímenes presentes con un velo de escepticismo. Por tomar un ejemplo, cuando en 1939 el gobierno francés desempolvó los eslóganes de la Primera Guerra y difundió el fantasma del "carácter nacional" de Alemania, el único efecto visible fue la incredulidad acerca del terror de los nazis. Y otro tanto ocurrió en toda Europa.

Pero si la propaganda ha perdido mucho de su poder de sugestión, ha adquirido una nueva función política. Se ha convertido en una forma de guerra política y se usa para preparar a la opinión pública de cara a ciertos pasos políticos. Así, el plantear el "problema alemán" difundiendo la noción de que la fuente de los conflictos internacionales reside en las iniquidades de Alemania (o de Japón) tiene el efecto de enmascarar las cuestiones políticas actuales. Al identificar el fascismo con el carácter nacional de Alemania y con su historia nacional, se engaña a la gente a creer que el aplastamiento de Alemania es sinónimo de la erradicación del fascismo. De esta forma se posibilita el cerrar los ojos ante la crisis europea, que en modo alguno se ha superado y que es lo que hizo posible la conquista alemana del continente (con la ayu-

da de los *quislings* y quintacolumnistas[2]). Así, todos los intentos de identificar a Hitler con la historia de Alemania sólo pueden llevar a una gratuita concesión al hitlerismo de respetabilidad nacional y a que reciba la sanción de una tradición nacional.

Sea que se compare a Hitler con Napoleón —como a veces hizo la propaganda inglesa— o con Bismarck, en ambos casos se exonera a Hitler y son demasiadas las libertades que uno se toma con las reputaciones históricas de Napoleón o de Bismarck. La figura de Napoleón, por decirlo todo, vive todavía en la memoria de Europa como el jefe de unos ejércitos a los que movía el prestigio, por distorsionado que estuviese, de la Revolución francesa; y Bismarck no fue ni mejor ni peor que la mayoría de los estadistas de los países europeos que jugaron a la política de poder en bien de la propia nación, pero cuyos propósitos estaban claramente definidos y claramente limitados. Bismarck no soñó con aniquilar a ninguna de las naciones rivales. Aceptó a regañadientes la incorporación de la Lorena al *Reich* a causa de las "razones estratégicas" de Moltke, pero no quería "astillas" extranjeras dentro de las fronteras alemanas y no tuvo la más remota ambición de gobernar a pueblos extranjeros como a razas sometidas.

Lo que es cierto de la historia política alemana es incluso más verdadero de las raíces espirituales que se atribuyen al nazismo. El nazismo no debe nada a ninguna parte de la tradición occidental, sea germana o no lo sea, sea católica o protestante, sea cristiana, griega o romana. Ya prefiramos a Tomás de Aquino o a Maquiavelo o a Lutero o a Kant o a Hegel o a Nietzsche —y la lista puede prolongarse indefinidamente, como revelará hasta un vistazo sumario a la literatura sobre "el problema alemán"—, el caso es que ninguno de ellos tiene la más mínima responsabilidad por lo que está ocurriendo en los campos de concentración. En términos ideológicos, el nazismo empieza sin ninguna base en la tradición en absoluto, y sería mejor percatarse del peligro que entraña esta radical negación de toda tradición, que fue el rasgo principal del nazismo desde su comienzo (no así del fascismo italiano en sus primeros momentos). Después de todo,

2. Vidkun Quisling dirigió el gobierno colaboracionista noruego tras la invasión alemana de 1940. Su apellido da nombre genérico a todos los gobiernos títere del *III Reich*. (N. del T.)

fueron los propios nazis los primeros en rodear su completa vacuidad de las cortinas de humo de las interpretaciones cultas. La mayoría de los filósofos que hoy son calumniados por estos más que celosos expertos en "el problema alemán", ya los habían reclamado los nazis como suyos; no porque los nazis se preocupasen de la responsabilidad sino simplemente porque advirtieron que no hay mejor escondite que la gran palestra de la Historia, ni mejores guardaespaldas que los niños que juegan en esta palestra, esos "expertos" tan fáciles de utilizar, tan fáciles de engañar.

Justamente las monstruosidades del régimen nazi debieran habernos puesto sobre aviso de que nos las habemos con algo inexplicable incluso en relación con los peores períodos de la Historia. Pues la destrucción nunca llegó a convertirse, ni en la historia antigua ni en la medieval ni en la moderna, en un programa bien formulado, ni su ejecución en un proceso altamente organizado, burocratizado y sistematizado. Es cierto que el militarismo guarda relación con la eficacia de la máquina de guerra nazi y que el imperialismo tiene mucho que ver con su ideología. Pero para acercarse al nazismo es preciso vaciar al militarismo de todas sus herencias sobre virtudes del guerrero, y al imperialismo de todos sus sueños de construcción de imperios —tales como "la carga que pesa sobre el hombre blanco"—. Dicho en otras palabras, se pueden encontrar fácilmente en la vida política moderna ciertas tendencias que en sí mismas apuntan hacia el fascismo, y ciertas clases sociales que son más fácilmente ganadas y más fácilmente engañadas por él; pero todas estas tendencias y clases tienen que sufrir un cambio en las funciones básicas que cumplen en la sociedad, antes de que el nazismo pueda hacer uso efectivo de ellas. Antes de que la guerra concluya, la casta militar alemana, sin duda una de las instituciones más repulsivas, saturada como está de estúpida arrogancia y presuntuosa tradición, será destruida por los nazis junto con todas las restantes tradiciones y honorables instituciones alemanas. Tal como el ejército alemán lo representa, el militarismo alemán apenas si tenía mayores ambiciones que el viejo ejército francés de la III República: los oficiales alemanes aspiraban a ser un Estado dentro del Estado, y creyeron estúpidamente que los nazis les servirían mejor a tal fin que la República de Weimar. Cuando descubrieron su error esta-

ban ya en estado de desintegración: una parte fue liquidada y la otra se ajustó al régimen nazi.

Es cierto que los nazis han hablado en ocasiones la lengua del militarismo, como han hablado la lengua del nacionalismo. En realidad han hablado la lengua de todo *ismo* que estuviese a mano —sin excluir el socialismo y el comunismo—. Lo cual no les ha impedido liquidar a socialistas y a comunistas y a nacionalistas y a militaristas, todos ellos peligrosos compañeros de cama para los nazis. Sólo los expertos, con su devoción por la palabra hablada o escrita y su incomprensión de las realidades políticas, se han tomado tales manifestaciones de los nazis al pie de la letra y las han interpretado como la consecuencia de ciertas tradiciones alemanas o europeas. Pero el nazismo es en realidad el desplome de todas las tradiciones alemanas y europeas, de las buenas tanto como de las malas.

2

Muchos signos premonitorios anunciaban la catástrofe que ha amenazado a la cultura europea a lo largo de más de un siglo, y que Marx previó, aun sin describirla correctamente, en sus bien conocidas palabras acerca de la alternativa entre socialismo y barbarie. Durante la anterior guerra, la catástrofe se hizo visible en forma de la más violenta destructividad nunca experimentada por las naciones europeas. En adelante el nihilismo había cambiado ya de sentido. Dejó de ser una ideología más o menos inofensiva, una de las muchas ideologías decimonónicas en competencia mutua; dejó el tranquilo reino de la mera negación o del mero escepticismo o de la mera desesperación presentida. En lugar de ello, empezó a basarse en una intoxicación de destrucción, como una experiencia efectiva que sueña el estúpido sueño de producir el vacío. En la posguerra la devastadora experiencia se reforzó enormemente, una vez que la inflación y el desempleo arrojaron a la misma generación de la guerra a la situación opuesta de completo desamparo y pasividad en el marco de una sociedad aparentemente normal. Cuando los nazis apelaban a la famosa *Fronterlebnis* ("la vivencia del frente"), suscitaban no sólo los recuerdos de la *Volksge-*

meinschaft en las trincheras ("la comunidad del pueblo"), sino aún más las dulces remembranzas de un tiempo en que el individuo disfrutó de una extraordinaria actividad y un extraordinario poder de destrucción.

Es cierto que la situación en Alemania se prestaba más fácilmente que la de ningún otro sitio a la ruptura de todas las tradiciones. Lo cual tiene que ver con el tardío desarrollo de los alemanes como nación, con su desafortunada historia política y su carencia de todo tipo de experiencia democrática. Pero tiene más que ver con el hecho de que la situación de inflación y desempleo de la posguerra —sin la cual el poder destructivo de la *Fronterlebnis* podía haber quedado en fenómeno pasajero— se apoderó de mucha más gente en Alemania y les afectó con mayor profundidad que en ningún otro sitio.

Pues aunque en Alemania pudo ser más fácil romper las tradiciones y los patrones europeos, sigue siendo verdad que tenían que ser rotos, de modo que no fue ninguna tradición alemana como tal sino la violación de todas las tradiciones lo que trajo consigo el nazismo. Con qué fuerza el nazismo apeló en todos los países a los veteranos de la última guerra, lo muestra la casi universal influencia que el nazismo ejerció sobre las organizaciones de veteranos de toda Europa. Los veteranos fueron sus primeros simpatizantes, y los primeros pasos que los nazis dieron en el campo de las relaciones internacionales se calcularon con frecuencia para suscitar "camaradas de armas" allende las fronteras, en la seguridad de que ellos sí entenderían su lenguaje y se moverían por emociones parecidas y por parecido deseo de destrucción.

Tal es el único significado psicológico tangible del "problema alemán". El verdadero problema no está en el carácter nacional alemán, sino más bien en la desintegración de este carácter, o al menos en el hecho de que ya no desempeñe ningún papel en la política alemana. Es una cosa tan del pasado como el militarismo o el nacionalismo alemanes. Ya no será posible revivirlo copiando lemas de los viejos libros o siquiera adoptando medidas políticas extremas. Pero un problema aún mayor es el siguiente: que el hombre que ha sustituido a "*el alemán*", a saber: el tipo de hombre que, sintiendo el peligro de una destrucción total, decide convertirse él mismo en una fuerza de destrucción, no se circunscribe sólo a Alemania. La nada de la que surgió el

nazismo puede definirse en términos menos místicos como el vacío resultante del casi simultáneo desplome de las estructuras sociales y políticas europeas. La oposición tan virulenta de los movimientos europeos de resistencia a una restauración del *statu quo* procede precisamente de que ellos saben que de este modo se produciría de nuevo el mismísimo vacío; un vacío al que temen mortalmente, aunque ahora hayan aprendido ya que, respecto del fascismo, es el "mal menor". El tremendo atractivo psicológico ejercido por el nazismo no se debió tanto a sus falsas promesas cuanto a su franco reconocimiento de este vacío. Sus enormes mentiras se ajustaban al vacío; y eran psicológicamente efectivas porque correspondían a ciertas experiencias fundamentales y, aun más, a ciertos anhelos fundamentales. Puede decirse que en cierta medida el fascismo ha añadido una nueva variante —la más diabólica— al viejo arte de mentir: la de *mentir* la verdad.

La verdad era que la estructura de clases de la sociedad europea había dejado de funcionar: sencillamente no podía ya funcionar ni en su forma feudal en el Este, ni en la burguesa en el Oeste. No sólo su intrínseca falta de justicia se hizo cada día más y más obvia, sino que estaba constantemente desposeyendo a millones y millones de individuos de todo estatuto de clase cualquiera que fuese (a través del desempleo y de otras causas). La verdad era que el Estado-nación, que fuera el símbolo mismo de la soberanía del pueblo, había dejado de representar al pueblo, volviéndose incapaz de salvaguardar su seguridad interna o externa. Fuese que Europa se había quedado demasiado pequeña para esta forma de organización, fuese que los pueblos europeos habían desbordado la organización de sus Estados nacionales, lo cierto era que estos pueblos habían dejado de comportarse como naciones y los sentimientos nacionales no podían ya movilizarlos. La mayoría de ellos no estaba dispuestos a librar una guerra nacional, ni siquiera en aras de su independencia.

A la verdad social del desplome de la sociedad europea de clases respondieron los nazis con la mentira de la *Volksgemeinschaft*, basada en la complicidad en el crimen y regida por una burocracia de gángsteres. Los desclasados pudieron simpatizar con esta solución. Y a la verdad del declive del Estado-nación se respondió con la famosa mentira del Nuevo Orden en Europa, que rebajaba los pueblos a razas y

los disponía para el exterminio. La credulidad de los pueblos europeos —que en tantos casos abrieron a los nazis el paso a sus países, dado que las mentiras nazis aludían a ciertas verdades fundamentales— ha tenido para ellos un enorme coste. Pero al menos han aprendido una gran lección: que ninguna de las antiguas fuerzas que produjeron el torbellino del vacío es tan terrible como la nueva fuerza que surge de este torbellino y cuyo propósito es organizar a los pueblos de acuerdo con la ley del torbellino, que es la destrucción en sí misma.

3

Los movimientos europeos de resistencia surgieron en los mismos pueblos que en 1938 habían aclamado los acuerdos de Múnich y en los que el estallido de la guerra sólo había producido consternación. Estos movimientos empezaron a existir sólo cuando los nacionalistas de toda laya y los predicadores del odio habían tenido ya ocasión de volverse colaboracionistas, de suerte que la casi inevitable inclinación de los nacionalistas hacia el fascismo y de los chovinistas hacia la sumisión al invasor extranjero había quedado probada a ojos de poblaciones enteras. (Las escasas excepciones fueron nacionalistas anticuados como De Gaulle y el periodista Henri de Kérillis; las excepciones que sólo confirman la regla). Los movimientos clandestinos eran, en otras palabras, el resultado inmediato del colapso, primero del Estado-nación, reemplazado por un gobierno Quisling, y en segundo lugar, del nacionalismo como tal en cuanto fuerza conductora de naciones. Quienes ahora emergieron para librar la guerra pelearon contra el fascismo, y contra nada más. Y no es sorprendente. Lo sorprendente es, antes bien, que todos estos movimientos, precisamente por su estrica coherencia, casi de orden lógico, dieron a la vez con un eslogan político positivo, que indicaba a las claras el carácter no nacional, aunque muy popular, de la nueva lucha. Este eslogan decía sencillamente *EUROPA*.

Es natural por ello que el "problema alemán" formulado al modo de los expertos hubiera de despertar muy poco interés en la resistencia europea. Se reconocía de inmediato que la vieja insistencia sobre el "problema alemán" sólo serviría para encubrir las cuestiones plantea-

das por una "guerra ideológica" y que el poner a Alemania fuera de la ley impediría dar solución a la cuestión europea. De aquí que los miembros de la clandestinidad se sintieran concernidos por el problema alemán sólo en la medida en que es parte principal del problema europeo. Muchos corresponsales de prensa bien intencionados, que se traían aprendida la lección de los expertos en el problema alemán, se quedaron pasmados de la ausencia de odio personal contra los alemanes y de la presencia, en los países liberados, de un odio político a fascistas, colaboracionistas y similares, de no importa qué nacionalidad.

Las palabras que Georges Bidault, antiguo jefe de la Resistencia francesa y actual ministro de Asuntos Exteriores, dirigió a los soldados alemanes heridos, inmediatamente después de la liberación de París, suenan a sencilla y espléndida expresión de los sentimientos de quienes habían luchado contra la Alemania nazi no con sus plumas sino con sus vidas. Decía: "Soldados alemanes, soy el jefe de la Resistencia. He venido a desearos un feliz restablecimiento. ¡Qué podáis encontraros pronto en una Alemania libre y en una Europa libre!".

La insistencia sobre Europa, incluso en un momento así, es muy característica. Cualesquiera otras palabras no habrían correspondido a la convicción de que la crisis europea es, antes que nada, una crisis del Estado-nación. En las palabras de la clandestinidad holandesa: "Experimentamos en el presente (...) una crisis de la soberanía del Estado. Uno de los problemas centrales de la paz venidera será el de cómo podremos alcanzar la formación de unidades más amplias en el campo político y económico, a la vez que preservamos la autonomía cultural. (...) Una buena paz es hoy inconcebible a menos que los Estados cedan partes de su soberanía económica y política a una autoridad europea más alta: dejamos abierta la cuestión de si lo que se formará será un Consejo Europeo, o una Federación, o unos Estados Unidos de Europa".

Es patente que para estos hombres, los verdaderos *homines novi* de Europa, el "problema alemán" no es "el centro del Universo", como lo es para De Gaulle[3]; no es siquiera el centro de Europa. Su enemigo

3. "Hombres nuevos" designaba en la antigua Roma a la familia o clan que nunca antes había tenido cargos curules. *Vid.* Cicerón, *De Officis* I, xxxix, 138. El propio Cicerón era un "hombre nuevo". (N. del E.)

principal es el fascismo, no Alemania; su problema principal es la crisis de todas las organizaciones estatales del continente, no meramente el Estado alemán o prusiano; su centro de gravedad es Francia, el país que ha sido, tanto en términos culturales como políticos, el verdadero corazón de Europa durante siglos y cuyas contribuciones más recientes al pensamiento político la han devuelto a la cabeza espiritual de Europa. A este respecto fue más que significativo el hecho de que la liberación de París se celebrase en Roma con mayor entusiasmo que la de la misma Roma; y que tras la liberación de París el mensaje de la Resistencia holandesa a las Fuerzas Francesas del Interior concluyese con las palabras: "Mientras Francia viva, Europa no morirá".

Para quienes conocieron en profundidad la Europa de entreguerras tiene que haber sido casi una conmoción el ver con qué rapidez los mismos pueblos que hace sólo unos pocos años se desinteresaban por completo de las cuestiones de estructura política descubren ahora las condiciones básicas de la existencia futura del continente europeo. Bajo la opresión nazi no sólo han reaprendido el significado de la libertad, sino que han recuperado también el respeto por sí mismos, así como un nuevo apetito de responsabilidades. Esto se pone claramente de manifiesto en todas las antiguas monarquías, en que, para sorpresa y desazón de algunos observadores, el pueblo prefiere ante todo un régimen republicano. En Francia, país de tradiciones republicanas maduras, el repudio a las antiguas formas centralizadas de gobierno gana terreno; y la búsqueda de alguna forma nueva que dé al ciudadano mayor participación en las obligaciones de la vida pública, así como en sus derechos y honores, es característica de todas las orientaciones.

El principio cardinal de la Resistencia francesa fue *liberer et federer*; y por federación se significaba una estructura federada de la Cuarta República (en oposición al "Estado centralista que está abocado a volverse totalitario"). En esto, como condición primaria de una paz duradera, insisten casi en los mismos términos los textos de la clandestinidad francesa, checa, italiana, noruega y holandesa —aunque, hasta donde yo sé, sólo la francesa ha ido tan lejos como a establecer que una estructura federativa de Europa debe basarse en estructuras similarmente federadas de los Estados constituyentes—.

Igualmente universales, aunque no igualmente nuevas, son las exigencias de índole social y económica. Todos quieren un cambio en el sistema económico, control de la riqueza, nacionalización, propiedad pública de los recursos básicos y las grandes industrias. Aquí los franceses tienen de nuevo algunas ideas propias. Como lo expresa Louis Saillant, no se quiere "una reedición de algún programa anterior, socialista o de otro orden", pues les importa principalmente "la defensa de esa dignidad humana por la que combatieron y se sacrificaron los hombres de la Resistencia". Confían en evitar el peligro de un *étatisme envahissant* ("estatismo invasor") dando a los trabajadores y al personal técnico de cada fábrica participación en los resultados de la producción, y a los consumidores voz decisiva en la gestión.

Era necesario esbozar, cuando menos, este marco programático general porque sólo en sus términos tiene sentido la respuesta al "problema alemán". Brilla por su ausencia todo vansitartismo[4]. Un oficial francés, uno de los que con ayuda de la clandestinidad alemana escapaban a diario de los campos nazis de prisioneros, establece a este respecto una distinción entre los prisioneros y las gentes que permanecieron en el país, que odian a los alemanes más que ellos. "Nuestro odio, el odio violento de los prisioneros, se dirige contra los colaboracionistas, los ventajistas y similares, contra todos los que han ayudado al enemigo —y somos tres millones—".

El periódico socialista polaco *Freedom* ha prevenido contra el afán de venganza, que "fácilmente puede tornarse en deseo de dominar a otras naciones, con lo que tras la derrota del nazismo volverían a triunfar sus mismos métodos e ideas". Declaraciones muy similares han hecho los movimientos de todos los demás países. Este temor a caer en algún tipo de racismo tras la derrota de su variedad germánica motiva una renuncia general a la idea de desmembrar Alemania. En esto, como en tantas otras cuestiones, la discrepancia entre los movimientos clandestinos y los gobiernos en el exilio es casi completa. Todavía en

4. En referencia a Robert Vansittart (1881-1957), dirigente británico del partido conservador que alertó incansablemente del peligro que suponía el nazismo y de las verdaderas intenciones de Hitler —lo que motivó que en 1938 fuese apartado de sus responsabilidades en el *Foreign Office*—. El "vansitartismo" vale en particular como emblema de la negativa a distinguir entre los nazis y los alemanes en general. (N. del T.)

el exilio, De Gaulle abogaba por la anexión de Renania, solo para cambiar de posición unas semanas después, cuando, al entrar en París tras su liberación, declaró que todo lo que Francia quería era una participación activa en la ocupación de Renania.

Holandeses, polacos, noruegos y franceses son, en cambio, una sola voz en apoyo del programa de nacionalización de la industria pesada alemana, de liquidación de los *Junkers*[5] y los industriales como clase social, de desarme completo y de control sobre la producción industrial. Algunos aspiran anticipadamente al establecimiento de una administración federal alemana. El Partido Socialista Francés ha declarado que este programa "debe llevarse a cabo en la más estrecha colaboración fraterna con los demócratas alemanes"; y todos los programas concluyen en la advertencia de que entregar "a la miseria económica a setenta millones de personas en el corazón de Europa" (los noruegos) es tanto como viciar el fin último de "acoger a Alemania en la comunidad de naciones europeas y en una economía europea regulada" (los holandeses).

Pensar en los términos de la clandestinidad europea es advertir que las tan debatidas alternativas entre una paz suave o severa para Alemania tienen poca relación con el problema de su soberanía futura. Así, los holandeses arguyen que "el problema de la igualdad de derechos no debiera ser una cuestión de restablecer derechos de soberanía al Estado derrotado, sino de garantizarle una influencia limitada en el seno del Consejo o Federación Europea". Los franceses, en previsión del momento en que los ejércitos no europeos de ocupación hayan abandonado el continente y en que ellos tengan que afrontar de nuevo asuntos de alcance estrictamente europeo, han prevenido de que "las restricciones esenciales a la soberanía alemana sólo pueden concebirse sin dificultad si todos los Estados aceptan igualmente limitaciones significativas de su propia soberanía".

Mucho tiempo antes de que llegase a conocerse el plan Morgenthau, los movimientos clandestinos habían rechazado cualquier idea semejante de destrucción de la industria alemana. El rechazo es tan

5. Aristocracia rural hacendada, especialmente en Prusia, de tendencia fuertemente nacionalista desde el siglo XIX. (N. del T.)

general que hace superfluo citar fuentes especiales. Las razones son obvias: hay un temor abrumador y enteramente justificado de que media Europa moriría de hambre si la industria alemana dejase de funcionar.

En lugar de destruir esta industria, lo que se propone es el control sobre ella, no ya por parte de un país o pueblo en particular sino por un consejo europeo asesor, que, junto con representantes alemanes, asuma la responsabilidad de su gestión con vistas a estimular la producción y dirigir la distribución. De entre los planes económicos para el uso europeo de la industria alemana, el más destacado es el programa francés, que se discutió tentativamente antes de la liberación. Este programa propugna la integración de las regiones industriales de Alemania occidental —el Ruhr, el Saar, Renania y Westfalia— con las regiones industriales del este de Francia y Bélgica en un único sistema económico, sin alteración de las fronteras nacionales.

Pero esta buena disposición a entenderse con una futura Alemania no debe explicarse meramente por cálculos de bienestar económico, ni siquiera por el sentimiento natural de que, decidan lo que decidan los gobiernos aliados, los alemanes seguirán en Europa por siempre. Es necesario tomar también en consideración el hecho de que en muchos casos la Resistencia europea ha combatido codo con codo con antifascistas alemanes y con desertores de la *Reichswehr* [el *Ejército alemán*]. La Resistencia sabe que existe una clandestinidad alemana porque los millones de trabajadores extranjeros y prisioneros de guerra en el *Reich* han tenido múltiples oportunidades de aprovecharse de sus servicios. Un oficial francés, al describir cómo prisioneros de guerra en Alemania entraron en contacto con trabajadores forzados franceses y con la propia clandestinidad en Francia, habla de la clandestinidad alemana como de un hecho, subrayando que tal contacto habría sido imposible "sin la ayuda activa de soldados y trabajadores alemanes". Habla también de que "cuando cortamos las alambradas de espino y las atravesamos" dejamos atrás "muchos buenos amigos alemanes". Más llamativa incluso es su revelación de que la clandestinidad alemana cuenta con la ayuda de franceses en Alemania "para el momento del golpe final", y que la cooperación organizada entre los dos grupos ha conducido a que se

comunique a los franceses la localización de las armas almacenadas por la clandestinidad alemana.

Estos detalles se consignan aquí con el fin de aclarar cuáles son las experiencias efectivas que subyacen a los programas de la Resistencia en relación con Alemania. Esta experiencia ha hecho a su vez más convincente la actitud que, desde hace ya algunos años, resulta característica de los antifascistas europeos, y que Georges Bernanos ha descrito recientemente como "l'espoir en des hommes dispersés à travers l'Europe, séparés para les frontières et par la langue, et qui n'ont guère de commun avec entre eux que l'experience du risque et l'habitude de ne pas céder à la menace." ["la esperanza en unos hombres dispersos por Europa, separados por las fronteras y por la lengua, y que apenas tienen en común otra cosa que la experiencia del peligro y el hábito de no ceder a la amenaza"].

4

El retorno de los gobiernos en el exilio puede poner rápido freno a este nuevo sentimiento de solidaridad europea, pues la misma existencia de estos gobiernos depende de la restauración del *statu quo*. Su tendencia inveterada es, en consecuencia, a debilitar y dispersar los movimientos de resistencia con el propósito de destruir el renacimiento político de los pueblos europeos.

La restauración en Europa aparece hoy bajo la forma de tres conceptos fundamentales. Surgió primero el concepto de seguridad colectiva, que en realidad no es ningún concepto nuevo sino uno tomado de los felices tiempos de la Santa Alianza; tras la última guerra se lo revivió con la esperanza de que sirviera de freno a las aspiraciones y agresiones nacionalistas. Si el sistema se hizo pedazos, no se debió, sin embargo, a tales agresiones sino a la intervención de factores ideológicos. Polonia, por ejemplo, aunque amenazada por Alemania, rehusó la ayuda del Ejército Rojo pese al hecho de que en su caso la seguridad colectiva apenas si era factible sin tal ayuda. La seguridad estratégica de las fronteras fue sacrificada porque el principal agresor, Alemania, emergió como la encarnación de la lucha contra el bolchevismo. Es

obvio que el sistema de seguridad colectiva sólo puede restaurarse sobre la presuposición de que los factores ideológicos obstructivos han dejado de existir. Pero tales presuposiciones son ilusorias.

A fin de prevenir choques entre las fuerzas ideológicas que existen en todas las naciones, se introdujo la segunda política: la de demarcaciones claras de las esferas de interés. Es ésta una política que proviene de los métodos coloniales imperialistas, métodos que revierten ahora sobre Europa. No es probable, sin embargo, que nadie tenga éxito en tratar a los europeos como colonizados en un tiempo en que hasta los países colonizados están manifiestamente en camino hacia su independencia. Más irreal incluso es la esperanza de que en un territorio tan pequeño y tan densamente poblado como Europa resultará posible alzar muros que incomuniquen unas naciones de otras e impidan la interacción de las fuerzas ideológicas.

Y ahora mismo somos testigos de la resurrección de la vetusta "alianza bilateral", que parece haberse convertido en el instrumento político favorito del Kremlin. Esta pieza, tomada en préstamo del vasto arsenal de las políticas de poder, tiene un único significado, y es la reutilización de instrumentos políticos decimonónicos cuya falta de efectividad se descubrió y se denunció tras la última guerra. De hecho, a lo que tales acuerdos bilaterales finalmente abocan, es a que la parte más fuerte de cualquiera de las llamadas alianzas domine política e ideológicamente a la más débil.

Los gobiernos en el exilio, a los que únicamente importa la restauración como tal, fluctúan lastimosamente entre estas alternativas y están dispuestos a aceptar casi cualquier cosa que alguno de los Tres Grandes ofrezca: seguridad colectiva, esfera de interés, alianza. Entre sus distintos líderes, hay que conceder a De Gaulle una posición especial. A diferencia de todos los demás, él no representa a las fuerzas de ayer, sino que más bien recuerda en solitario a las fuerzas de anteayer —un tiempo que, cualesquiera fueran sus fallos, fue considerablemente más propicio a los propósitos humanos que el pasado reciente—. En otras palabras, únicamente De Gaulle representa en verdad el patriotismo y el nacionalismo en el viejo sentido. Cuando sus antiguos camaradas del Ejército francés y de *Action Française* se volvieron traidores, y el pacifismo se apoderó de Francia como una fiebre, mien-

tras las clases dominantes se apresuraban a colaborar, De Gaulle no entendió siquiera lo que estaba pasando. Tuvo la suerte, en cierto sentido, de ser incapaz de creer lo que veía —o sea, que los franceses no querían una guerra nacional contra Alemania—. Todo lo que De Gaulle ha hecho desde entonces lo ha hecho en aras de la nación, y su patriotismo arraiga tan hondamente en la voluntad popular que la Resistencia, o sea, el pueblo, ha podido apoyar sus políticas e influir en ellas. De Gaulle, que es el único estadista nacional que queda en Europa, es el único sincero al proclamar que "el problema alemán es el centro del Universo". Para él la guerra es realmente un conflicto de naciones y no uno ideológico. Lo que quiere para Francia es una participación tan grande como sea posible en la derrota de Alemania. Su afán de anexiones ha sido frenado por la Resistencia; la nueva propuesta, supuestamente aceptada por Stalin y que apunta a la creación de un Estado alemán separado en Renania bajo control aliado o francés, sugiere un compromiso entre sus planes previos de anexión y las esperanzas de la Resistencia de una Alemania federada y una economía alemana bajo control europeo.

Con muy buena lógica, la restauración ha empezado restaurando las inacabables disputas sobre fronteras, disputas que sólo importan vitalmente a unos pocos nacionalistas de antaño. Pese a las fuertes protestas de los movimientos clandestinos de sus respectivos países, todos los gobiernos en el exilio han planteado demandas territoriales. Estas demandas, respaldadas y posiblemente inspiradas por Londres, sólo pueden cumplirse a expensas de los vencidos, y si la alegría no abunda ante la expectativa de adquisición de nuevos territorios, se debe a que nadie parece saber cómo resolver los problemas de población inherentes a ello. Los tratados de minorías, de los que se esperaban milagros después de la última guerra, están hoy enteramente descartados, aun cuando nadie tenga una mínima confianza en la única alternativa existente, que es la asimilación. Esta vez se espera resolver el problema por medio de transferencias de población; los checos fueron los primeros en anunciar su determinación a liquidar los tratados de minorías y a deportar a dos millones de alemanes al *Reich*. Los demás gobiernos en el exilio han seguido su ejemplo y han proclamado planes parecidos para los alemanes que

se encuentren en los territorios que les sean cedidos, y que son muchos millones.

Pero si tales transferencias de población tienen efectivamente lugar, serán seguidas no sólo por una prolongación indefinida del caos, sino quizá por algo más siniestro incluso. Los territorios cedidos se revelarán infrapoblados y los vecinos de Alemania se verán incapaces de poblarlos adecuadamente y de sacar provecho de los recursos en ellos disponibles. Lo que a su vez conducirá, bien a una reinmigración de mano de obra alemana, que reproducirá los antiguos peligros, o bien a una situación en que se fuerza a un país sobrepoblado, con una mano de obra altamente cualificada y una técnica altamente desarrollada, a desarrollar ingeniosos métodos industriales para ir tirando. El resultado de semejante "castigo" se revelará exactamente el mismo que el del Tratado de Versalles, que también se concibió como un instrumento fiable para aplastar el poder económico de Alemania, pero que resultó la causa misma de la sobrerracionalización y amenazante crecimiento de la capacidad industrial de Alemania. Dado que en nuestro tiempo la mano de obra es más importante con mucho que los territorios, y la habilidad técnica combinada con un alto grado de investigación científica promete más que las materias primas, podríamos muy bien estar en camino de crear en el centro de Europa un gigantesco barril de pólvora cuya capacidad explosiva sorprenderá a los estadistas de mañana tanto como el resurgimiento de la Alemania derrotada sorprendió a los estadistas de ayer.

El plan Morgenthau parece, finalmente, ofrecer una solución definitiva. Pero difícilmente puede confiarse en este plan de convertir Alemania en una nación de pequeños granjeros —pues ningún poder emprendería el exterminio de unos treinta millones de alemanes..., demasiados—. Cualquier intento serio de hacerlo redundaría con toda probabilidad en esa "situación revolucionaria" que quienes desean la restauración temen más que cualquier otra cosa.

La restauración, pues, no promete nada. En caso de tener éxito, el proceso de los últimos treinta años podría comenzar de nuevo, esta vez en un *tempo* sumamente acelerado. ¡Y es que la restauración tiene precisamente que empezar restaurando "el problema alemán"! El círculo vicioso en que se mueven todas las discusiones del "problema alemán"

muestra con claridad el carácter utópico del "realismo" y de la política de poder al aplicarse a las cuestiones reales de nuestro tiempo. La única alternativa a estos métodos anticuados, que no pudieron preservar la paz, no digamos ya garantizar la libertad, es el rumbo marcado por la Resistencia europea.

XI

Culpa organizada y responsabilidad universal[1]

Cuanto mayores son las derrotas militares de la *Wehrmacht* sobre el campo de batalla, tanto mayor está resultando la victoria de esa política nazi de guerra que con tanta frecuencia se describe incorrectamente como mera propaganda. La tesis central de esta estrategia política nazi es que no hay diferencia entre nazis y alemanes, que el pueblo está unido detrás de su gobierno, que son pura ilusión todas las esperanzas aliadas de hallar una parte del pueblo no inficionada ideológicamente, y pura ilusión todas las apelaciones a una futura Alemania democrática. La consecuencia de esta tesis es, por supuesto, que en lo tocante a responsabilidades no caben distinciones, que los alemanes antifascistas sufrirán en la derrota lo mismo que los alemanes fascistas y que los aliados hicieron tales distinciones al comienzo de la guerra únicamente con fines propagandísticos. Una consecuencia ulterior es que las provisiones de los aliados en orden al castigo de los criminales de guerra resultarán amenazas vacías, pues no encontrarán a nadie a quien no pueda aplicarse el calificativo de criminal de guerra.

Que tales pretensiones no son mera propaganda sino que se basan en hechos muy reales y terribles, es cosa que todos hemos aprendido en los últimos siete años. Las organizaciones de terror que en un principio fueron mantenidas estrictamente separadas de la masa del pueblo, admitiendo en su seno sólo a personas que pudieran o exhibir un pasado criminal o probar su disposición a convertirse en criminales, experimentaron desde entonces una continua expansión. La prohibición a los miembros del ejército de pertenecer al partido ha quedado disuelta en la orden general que subordina todos los soldados al partido. Y mientras que los crímenes que eran una rutina diaria en los campos de concentración desde el comienzo del régimen nazi constituían

1. Publicado en *Jewish Frontier*, 12, 1945, como "Culpa alemana". Traducción de Agustín Serrano de Haro.

en un principio un monopolio celosamente guardado de las SS y la Gestapo, hoy a los miembros de la *Wehrmacht* se les asigna a voluntad tareas de crímenes en masa. En un principio estos crímenes se mantenían en secreto por todos los medios posibles, y toda publicación que informase acerca de ellos era punible como "propaganda de atrocidad". Más tarde, sin embargo, tales informaciones fueron difundidas en campañas de rumores organizadas por los nazis; y hoy esos crímenes se proclaman abiertamente bajo el rótulo de "medidas de liquidación" a fin de forzar que los "correligionarios del pueblo" (*Volksgenossen*) a los que por dificultades organizativas se hizo imposible incorporar a la "comunidad del pueblo" (*Volksgemeinschaft*) en el crimen, asuman al menos la carga de la complicidad y del conocimiento de lo que estaba ocurriendo[2]. Estas tácticas, una vez que los aliados abandonaron la distinción entre alemanes y nazis, redundaron en una victoria para los nazis. A fin de apreciar el cambio decisivo de las condiciones políticas en Alemania desde la pérdida de la batalla de Inglaterra, debe notarse que hasta la guerra, e incluso hasta las primeras derrotas militares, sólo algunos grupos relativamente pequeños de nazis activos, que no incluían siquiera a los simpatizantes, y algunos grupos igualmente pequeños de antifascistas activos, sabían realmente lo que estaba ocurriendo. Todos los demás, alemanes y no alemanes, compartían esa inclinación natural a creer antes en las declaraciones de un gobierno oficial universalmente reconocido que en las acusaciones de unos refugiados, que, siendo judíos o socialistas, eran en cualquier caso sospechosos. E incluso de estos refugiados, únicamente una pequeña proporción en términos relativos conocía toda la verdad, y una fracción aún más pequeña estaba dispuesta a soportar el rechazo de impopularidad que implicaba decir la verdad.

Mientras los nazis esperaron la victoria, sus organizaciones de terror estaban estrictamente aisladas del pueblo y, en tiempo de guerra, aisladas del ejército. El ejército no se empleaba para cometer atrocidades y las tropas SS se reclutaban crecientemente de entre círculos

2. *Volksgenossen* es más literalmente "camaradas del pueblo" y alude a la condición de correligionarios de todo el pueblo; *Volksgemeinschaft*, "comunidad del pueblo". Son términos de la propaganda nazi, que Arendt conserva en alemán. (N. del T.)

"cualificados" de cualquier nacionalidad. Si el planeado Nuevo Orden de Europa hubiese triunfado, habríamos sido testigos de una organización intereuropea de terror bajo liderazgo alemán. El terror hubiera sido ejercido por miembros de todas las nacionalidades europeas, a excepción de los judíos, desde una organización jerarquizada en grados de acuerdo con la clasificación racial de los distintos países. Por supuesto que el pueblo alemán no habría escapado a ella. Himmler fue siempre de la opinión de que la autoridad en Europa tenía que estar en manos de una elite racial, organizada en tropas SS sin vínculos nacionales.

Fueron únicamente sus derrotas lo que obligó a los nazis a abandonar esta concepción y a volver aparentemente a los viejos eslóganes nacionalistas. La identificación activa de todo el pueblo alemán con los nazis fue parte de este giro. Las posibilidades nacionalsocialistas de organizar en el futuro un movimiento clandestino de resistencia dependen de que nadie sea ya capaz de saber quién es un nazi y quién no lo es, de que no queden señales visibles que los diferencien, y sobre todo de que las potencias vencedoras se convenzan de que en realidad no existen tales diferencias entre los alemanes. Para conseguir esto se hacía necesaria una intensificación del terror en Alemania, que se proponía no dejar viva a ninguna persona cuyo pasado o reputación la acreditase como antifascista. En los primeros años de la guerra, el régimen fue notablemente "magnánimo" para con sus oponentes, siempre que ellos se estuvieran tranquilos. Últimamente, sin embargo, han sido ejecutadas incontables personas, pese a que, no habiendo existido durante años libertad de movimientos, no podían constituir ningún peligro inmediato para el régimen. Por otra parte, en prudente previsión de que, a pesar de todas las medidas precautorias, los aliados aún iban a poder encontrar en cada ciudad unos pocos cientos de personas con un irreprochable historial antifascista —testificado por antiguos prisioneros de guerra o trabajadores extranjeros y apoyado en registros de encarcelamiento o de internamiento en campos de concentración—, los nazis ya han provisto de documentación y testimonios similares a cohortes de su confianza, haciendo inútiles tales criterios. Así, en el caso de los internos de los campos de concentración (cuyo número nadie conoce con precisión, pero que se estima en va-

rios millones), los nazis pueden planterase sin temor la opción de liquidarlos o dejarlos escapar: en el caso improbable de su supervivencia (una masacre del tipo de la ocurrida en Buchenwald no es siquiera punible bajo las provisiones de los crímenes de guerra) no será posible identificarlos inequívocamente.

Si una persona cualquiera en Alemania es un nazi o un antinazi, es cosa que únicamente puede determinar Aquel que conoce los secretos del corazón del hombre, que ningún ojo humano puede penetrar. En todo caso, quienes hoy en Alemania dieran en organizar activamente un movimiento antinazi de resistencia, encontrarían, rápida muerte si fueran incapaces de actuar y de hablar justamente como nazis. Y esto no es tarea fácil en un país en que una persona atrae la atención sobre sí de una manera inmediata si no es capaz, o de asesinar por orden superior, o de ser un cómplice a disposición de los asesinos. El más extremado eslogan que esta guerra ha suscitado entre los aliados, el de que el único "alemán bueno" es el "alemán muerto", encuentra esta amplia apoyatura en la realidad: la única forma en que podemos identificar a un antinazi es que los nazis lo hayan colgado y una vez que lo hayan hecho. Otra prueba fiable no hay.

2

Tales son las condiciones políticas reales que subyacen a la acusación de que hay una culpa colectiva del pueblo alemán. Ellas son las consecuencias de una política que, en su sentido más profundo, es anacional y antinacional; una política absolutamente determinada a que en el futuro exista un pueblo alemán sólo si está en poder de sus gobernantes actuales; y que celebraría como su más grande victoria el hecho de que la derrota de los nazis trajese consigo la destrucción física del pueblo alemán. La política totalitaria, que ha destruido por completo la zona neutral en que normalmente discurre la vida diaria de los seres humanos, ha conseguido hacer depender la existencia de cada individuo en Alemania de que o cometa crímenes o sea cómplice de crímenes. El éxito de la propaganda nazi en países aliados, tal como se expresa en la actitud llamada comúnmente "vansitartismo", es en

comparación con esto una cuestión secundaria[3]; es un producto de la propaganda bélica general, y algo más bien independiente del fenómeno específicamente contemporáneo descrito más arriba. Todos los documentos y demostraciones pseudohistóricas de esta tendencia suenan a plagios relativamente inocentes de la literatura francesa de la pasada guerra —y no hay diferencia esencial en que unos pocos de esos escritores que hace veinticinco años fatigaron las prensas con sus ataques a la "pérfida Albión" hayan puesto ahora su experiencia a disposición de los aliados—.

Con todo, hasta las discusiones mejor intencionadas entre los defensores de los "buenos" alemanes y los acusadores de los "malos" alemanes no sólo pierden de vista el centro de la cuestión, sino que fracasan lisa y llanamente a la hora de aprehender la magnitud de la catástrofe. Pues, o bien se ven traicionados por esos triviales comentarios genéricos acerca de que hay gente buena y gente mala, y por una fantástica sobreestimación del poder de la educación, o adoptan simplemente una versión invertida de la teoría racial nazi. Existe un cierto peligro en todo esto sólo porque, desde la famosa declaración de Churchill, los aliados no hacen de su combate una guerra ideológica, y así, sin pretenderlo, han dado una ventaja a los nazis (que, sin cuidarse de Churchill, sí están organizando ideológicamente su derrota) y dado una baza a la superviencia de todas las teorías raciales[4].

El verdadero problema no es, sin embargo, probar lo que es evidente de suyo, a saber: que los alemanes no han sido siempre nazis en potencia desde tiempos de Tácito, ni probar lo que es imposible de probar: que todos las alemanes tienen opiniones nazis. El verdadero problema está más bien en considerar cómo comportarnos nosotros y cómo soportar la prueba de la confrontación con un pueblo en que las

3. Acerca del vansittartismo, *vid.* la nota cuatro del ensayo anterior.

4. En la Cámara de los Comunes decía Churchill el 24 de mayo de 1944: "Conforme ha ido avanzando la guerra, ella ha tomado, en mi opinión, un carácter menos ideológico". El 2 de agosto del mismo año advertía la "confusión" que esta declaración había causado, e insistía en defenderla. Estaba crecientemente convencido no sólo de que la derrota de Alemania tenía que ser total y su rendición "incondicional", sino también de que tras la guerra el Estado alemán tenía que ser reestructurado de tal forma que se evitara el que volviese a emerger como potencia continental durante al menos cincuenta años. *Vid. The War Speeches of Winston Churchill*, recopilados por Charles Eade, vol. III, Boston, Houghton Mifflin, 1953, pp. 149-50, 196. (N. del E.)

líneas divisorias entre criminales y personas normales, entre culpables e inocentes, han sido borradas tan completamente que en Alemania nadie será capaz de decir si está tratando con un héroe anónimo o con un antiguo asesino de masas. En esta situación no nos será de gran ayuda ni una definición de quiénes son los responsables, ni el castigo de los "criminales de guerra". Por su misma naturaleza tales definiciones se dejan aplicar únicamente a quienes no sólo tomaron sobre sí responsabilidades, sino que además provocaron todo este infierno —los cuales, por extraño que parezca, no han de buscarse en las listas de criminales de guerra—. El número de los que son responsables *y* culpables será relativamente pequeño. Hay muchos que comparten responsabilidad sin que exista ninguna prueba visible de su culpabilidad. Entre los responsables en un sentido más amplio hay que incluir a todos los que siguieron simpatizando con Hitler todo el tiempo que ello fue posible, los que contribuyeron a su ascenso al poder, y los que le aplaudieron en Alemania y en otros países europeos. ¿Pero quién se atrevería a tildar de criminales de guerra a todas estas señoras y caballeros de la alta sociedad? Y de hecho no se merecen realmente semejante calificativo. No cabe duda de que han demostrado su incapacidad para juzgar las organizaciones políticas contemporáneas; algunos de entre ellos porque consideraban como un sinsentido moralista todo principio en política, otros porque padecían una predilección romántica por los gángsters, a los que confundían con los "piratas" de antaño. No obstante lo cual, estas gentes, que en sentido amplio fueron corresponsables de los crímenes de Hitler, no incurrieron en ninguna culpabilidad en un sentido más estricto. Ellos, que fueron los primeros cómplices de los nazis y sus mejores apoyos, verdaderamente no sabían lo que hacían ni con quién estaban tratando.

Pero el extremo horror con que las personas de buena voluntad reaccionan cuando se discute el caso de Alemania no lo suscitan estos corresponsables irresponsables, ni siquiera los crímenes concretos de los propios nazis. Lo produce más bien la vasta máquina de asesinato administrativo en masa a cuyo servicio se pudo emplear y se empleó no sólo a miles de personas, y ni siquiera sólo a muchos cientos de asesinos seleccionados, sino a todo un pueblo. En esa organización que Himmler ha preparado contra la derrota, todo el mundo es, o un ver-

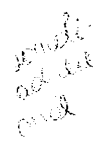
dugo, o una víctima, o un autómata que avanza sobre los cadáveres de sus camaradas —seleccionado en primer término de entre las diversas formaciones de choque, y más adelante de cualquier unidad del ejército o cualquier organización de masas—. Que toda persona, desarrolle o no directamente su actividad en un campo de asesinato, esté forzado a participar de uno u otro modo en el funcionamiento de esta máquina de asesinato en masa: he aquí lo horrible. Pues el asesinato sistemático en masa —que es la verdadera consecuencia de todas las teorías raciales y de otras ideologías contemporáneas que predican que la fuerza es el derecho— no sólo disloca la imaginación de los seres humanos, sino también el marco y las categorías de nuestro pensamiento y acción políticos. El futuro de Alemania, cualquiera que sea, no estará determinado más que por las inevitables consecuencias de una guerra perdida —consecuencias que por su misma naturaleza son pasajeras—. Pero no hay ningún método político para habérselas con los crímenes alemanes en masa, y la destrucción de setenta u ochenta millones de alemanes, o incluso su muerte gradual por hambruna (en lo que, por supuesto, nadie piensa salvo unos cuantos fanáticos psicóticos), significaría sencillamente que la ideología de los nazis ha triunfado, aun cuando el poder y los derechos de la fuerza hayan recaído sobre otros pueblos.

Igual que al alcance de la capacidad humana no hay ninguna solución política para el crimen de asesinato administrativo en masa, así tampoco la necesidad humana de justicia puede hallar una respuesta satisfactoria a la movilización total de un pueblo para tal crimen. Donde todos son culpables, nadie en último análisis puede ser juzgado[5]. Pues tal culpa no viene acompañada de siquiera la mera apariencia, la mera simulación de responsabilidad. En tanto en cuanto el castigo es el derecho del criminal —y para el hombre occidental este paradigma ha sido durante más de dos milenios la base del sentido de la justicia y

5. Que los refugiados alemanes que tuvieron la buena suerte o de ser judíos o de ser perseguidos lo bastante pronto por la Gestapo, se hayan salvado de esta culpa, no es desde luego mérito suyo. Porque lo saben y porque aún los persigue el horror por lo que les podría haber ocurrido, ellos introducen con frecuencia en las discusiones de este tipo ese insufrible tono de rectitud personal que a menudo, y en particular entre judíos, puede tornarse como la obversa vulgar de las doctrinas nazis —y de hecho se ha vuelto ya en ella—.

del derecho—, la culpa implica conciencia de culpa, y el castigo la evidencia de que el criminal es persona responsable. De cómo se nos plantean a este respecto las cosas, tenemos, empero, esta buena descripción de un corresponsal norteamericano, en un diálogo que es digno de la imaginación y la inventiva de un gran poeta[6]:

> Pregunta (P.)— ¿Mataban ustedes personas en el campo de concentración? Respuesta (R.)— Sí.
> P.— ¿Las envenenaban con gas? R.— Sí.
> P.— ¿Las enterraban vivas? R.— A veces pasaba.
> P.— Las víctimas, ¿eran traídas de toda Europa? R.— Supongo que sí.
> P.— ¿Usted personalmente ayudó a matar gente? R.— De ninguna manera. Yo sólo hacía de contable en el campo.
> P.— ¿Qué pensaba usted de lo que estaba ocurriendo? R.—Al principio lo llevábamos mal, pero nos acostumbramos.
> P.— ¿Sabe Vd. que los rusos le colgarán por ello? R. (rompiendo a llorar)— ¿Por qué habrían de hacerlo? *¿Qué he hecho yo?* (Las cursivas son mías. *PM,* domingo 12 de noviembre de 1944.)



Él realmente no había hecho nada. Se había limitado a cumplir órdenes, y ¿desde cuándo ha sido un crimen cumplir órdenes? ¿Desde cuándo ha sido una virtud rebelarse? ¿Desde cuándo la única forma de ser persona decente ha sido aceptar de buen grado la propia muerte? Así que..., ¿qué había hecho él?

En la pieza *Los últimos días de la Humanidad*, que trata de la anterior guerra, Karl Kraus bajaba el telón después de que Guillermo II hubiera gritado: "Yo no quería esto". Y el lado horriblemente cómico del asunto estaba en que así era. Cuando el telón caiga esta vez, tendremos que escuchar a todo un coro vociferando "Nosotros no lo hicimos". Y aunque ya no seremos capaces de apreciar el elemento cómico, el lado horrible del asunto seguirá siendo que así es.

6. Se trata de Raymond A. Davies, correponsal de la *Jewish Telegraph Agency* y locutor de la *Canadian Broadcasting Corporation*, que ofreció el primer testimonio ocular del campo de la muerte de Maidanek. (N. del E.)

3

En el intento de comprender cuáles fueron los motivos reales que llevaron a tantas personas a actuar como engranajes de la máquina de asesinato en masa, no nos serán de ayuda las especulaciones sobre la historia de Alemania y el llamado carácter nacional alemán, de cuyas potencialidades no tenían la más ligera idea hace quince años los mejores conocedores de Alemania. De la personalidad característica del hombre que puede jactarse de ser el espíritu organizador del asesinato, sí cabe aprender más. Heinrich Himmler no es uno de esos intelectuales que provenían de la turbia tierra de nadie entre la bohemia y el proxenetismo, y cuya significación en la composición de la elite nazi se ha subrayado últimamente en repetidas ocasiones. Él no es un bohemio como Goebbels, ni un delincuente sexual como Streicher, ni un fanático pervertido como Hitler, ni un aventurero como Goering. Himmler es un "burgués", con todo el aspecto externo de la respetabilidad, todos los hábitos de un buen *paterfamilias* que no engaña a su mujer y que se desvela por asegurar un futuro decente para sus hijos; y él ha construido conscientemente su novísima organización de terror, que abarca todo el país, sobre la asunción de que la mayoría de las personas no son bohemios ni fanáticos, no son aventureros ni maníacos sexuales ni sádicos, sino que son, en primer lugar y ante todo, empleados y buenos cabezas de familia.

Creo que fue Péguy quien llamó al cabeza de familia el "grand aventurier du 20e siècle". Péguy murió demasiado pronto para advertir que era también el gran criminal de la centuria. Nos hemos acostumbrado tanto a admirar o a cortésmente ridiculizar el amable desvelo y la concienzuda concentración del cabeza de familia sobre el bienestar de los suyos, esa su solemne determinación a hacer la vida fácil a su esposa e hijos, que apenas si reparamos en cómo el devoto *paterfamilias*, al que nada preocupa más que su seguridad, se transformó bajo la presión de las caóticas condiciones económicas de nuestro tiempo en un aventurero involuntario que, a despecho de toda su diligencia y cuidado, nunca podía estar seguro de lo que el nuevo día traería consigo. La docilidad de este tipo humano ya se puso de manifiesto en el muy temprano período de la "*Gleichschal-*

tung" nazi[7]. Se vio entonces con claridad que por mor de su pensión, de su seguro de vida o de la seguridad de su esposa e hijos, un hombre así estaba listo a sacrificar sus creencias, su honor y su dignidad humana. Sólo hacía falta el genio satánico de Himmler para descubrir que, tras semejante degradación, este hombre estaba completamente dispuesto a hacer literalmente cualquier cosa una vez que se subiera la apuesta y se viera amenazada la nuda existencia de su familia. La única condición que ponía era una completa exención de responsabilidad por sus actos. Así las cosas, este preciso individuo, el alemán de término medio, al que tras años de la más furiosa propaganda los nazis no consiguieron inducir a que matara por propia iniciativa a un solo judío (ni siquiera cuando había quedado bien claro que semejante asesinato quedaría impune) es el que ahora sirve sin oposición a la máquina de destrucción. En contraste con las unidades más tempranas de las SS o de la Gestapo, la organización omniabarcante de Himmler no descansa en fanáticos ni en asesinos natos ni en sádicos; descansa por entero sobre la normalidad de los empleados y los cabezas de familia.

No necesitamos hacer una mención especial de los tristes informes acerca de letones, lituanos e incluso judíos que han participado en la organización asesina de Himmler, para mostrar que este nuevo tipo de funcionario no requiere ningún carácter nacional en particular. No todos son asesinos por naturaleza o traidores por perversión. Ni siquiera es cierto que harían el mismo trabajo si fuesen sólo sus propias vidas y su futuro lo que estuviese en juego. La única responsabilidad que sentían (una vez que ya no tenían que temer a Dios, su conciencia de culpa se esfumó por los conductos de la organización burocrática de sus actos), lo era por sus propias familias. La transformación del cabeza de familia de ser miembro responsable de la sociedad, interesado por los asuntos públicos, en un "burgués" preocupado sólo de su existencia privada e ignorante de toda virtud cívica, es un fenómeno contemporáneo internacional. Las exigencias de nuestro tiempo —"Pensad en el hambre y en el gran frío de este valle de lamen-

7. *Vid. supra*, el primero de los textos, nota 7. (N.d.T.)

tos" (Brecht)[8]— pueden en cualquier momento transformarlo en un hombre del populacho, y hacer de él el instrumento de cualquier locura y horror. Cada vez que a través del desempleo la sociedad frustra el modo normal de funcionar de este pequeño hombre y frustra su autoestima normal, le está entrenando para ese último nivel en que estará dispuesto a asumir de buen grado cualquier función, incluida la de verdugo. Un judío liberado de Buchenwald descubrió a un antiguo compañero de colegio entre los SS que le daban los certificados de su puesta en libertad; no le dirigió palabra pero se quedó mirándolo fijamente[9]. De manera espontánea, el hombre así observado le comentó: "Tienes que entenderlo, llevaba cinco años de paro. Pueden hacer de mí lo que quieran".

Es verdad que el desarrollo de este tipo contemporáneo de hombre, que es el opuesto cabal del *"citoyen"*, y que a falta de mejor nombre hemos llamado el "burgués", disfrutaba de condiciones particularmente favorables en Alemania. Difícilmente había otro país de cultura occidental tan poco imbuido de las virtudes clásicas de la conducta cívica. En ningún otro país desempeñaba la vida privada y los cálculos privados un papel tan grande. Es éste un hecho que los alemanes encubrían con gran éxito en los momentos de emergencia nacional, pero que nunca cambiaron. Tras la fachada de las proclamadas y propagandísticas virtudes nacionales, como "el amor a la patria", "el coraje alemán", "la lealtad alemana", etc., acechaban los muy reales vicios nacionales que les correspondían. Apenas existe ningún otro país en que haya tan poco patriotismo promedio como en Alemania; y tras las chovinísticas invocaciones a la lealtad y al coraje se oculta una tendencia fatal a la deslealtad y a la traición por oportunismo.

El hombre del populacho, el resultado final del "burgués", es, sin embargo, un fenómeno internacional; y bien haríamos en no ponerle ante demasiadas tentaciones en la fe ciega de que sólo el alemán del populacho es capaz de tan terribles proezas. Lo que hemos llamado el

8. "Bedenkt den Hunger und die grosse Kälte in diesem Tale, das vom Jammer schallt". Arendt cita, aparentemente de memoria, los versos finales de la *Ópera de los tres peniques*, sustituyendo "oscuridad" (*Dunkel*) por "hambre". (N. del E.)

9. La anécdota data, claro está, del tiempo anterior a la guerra y a la política de aniquilación. El campo de Buchewald se inauguró en 1937. (N. del T.)

"burgués" es el hombre-masa contemporáneo, no en los momentos exaltados de entusiasmo colectivo sino en la seguridad (hoy habría que decir "inseguridad") de su propio dominio privado. Él ha llevado tan lejos la dicotomía entre funciones privadas y públicas, entre la familia y la profesión, que en su propia persona ya no acierta a encontrar ninguna conexión entre ambas. Cuando su profesión le fuerza a matar gente, no se ve a sí mismo como un asesino, pues no lo ha hecho por inclinación sino en su desempeño profesional. Por pura pasión sería incapaz de hacer daño a una mosca.

Si a un miembro de esta nueva clase profesional que nuestro tiempo ha engendrado le decimos que va a rendir cuentas por lo que ha hecho, no sentirá nada excepto que ha sido traicionado. Pero si en la conmoción de la catástrofe toma realmente conciencia de que de hecho él no era sólo un funcionario sino también un asesino, entonces su vía de escape no será la rebelión sino el suicidio —como tantos y tantos que han elegido ya la vía del suicidio en Alemania, donde es patente que se ha producido una ola de autodestrucción detrás de otra—. Y tampoco esto nos será de mucha utilidad.

4

Desde hace ya muchos años venimos encontrando alemanes que se declaran avergonzados de ser alemanes. A menudo me he sentido tentada de responder que yo estoy avergonzada de ser humana. Esta vergüenza elemental, que hoy comparten muchas gentes de las más diversas nacionalidades, es lo que finalmente queda de nuestro sentido de la solidaridad internacional; y de momento no ha encontrado una expresión política adecuada. El encantamiento que nuestros padres sufrieron con la Humanidad era de un tipo que no sólo ignoraba alegremente la cuestión nacional, sino que —y esto es mucho peor— ni siquiera se imaginaba el terror inherente a la idea de humanidad y a la fe judeo-cristiana en el origen unitario de la raza humana. Tampoco fue muy agradable cuando tuvimos que enterrar nuestras falsas ilusiones acerca del "buen salvaje" al descubrir que los hombres eran capaces de canibalismo. Desde entonces los pueblos han aprendido a co-

nocerse mejor y también han aprendido cada vez más acerca de las potencialidades del hombre para el mal. El resultado ha sido que se han ido apartando cada vez más de la idea de humanidad y se han hecho más proclives a la doctrina de la raza, que niega hasta la posibilidad de una humanidad común. Instintivamente sentían que la idea de humanidad, tanto si aparece en forma religiosa como si lo hace en una humanística, comporta una obligación de responsabilidad general que ellos no desean asumir. Pues la idea de humanidad, una vez purgada de todo sentimentalismo, tiene la muy seria consecuencia de que, de una forma u otra, los hombres han de asumir una responsabilidad por todos los crímenes que los hombres han cometido, y de que todas las naciones comparten la carga del mal que todas las otras han cometido. La vergüenza de ser un ser humano es la expresión puramente individual y todavía no política de esta intelección.

En términos políticos, la idea de humanidad, que no excluye a ningún pueblo y que a ninguno asigna el monopolio de la culpa, es la única garantía de que no venga "una raza superior" después de otra que se sienta obligada a seguir la "ley natural" del derecho de los fuertes, exterminando a las "razas inferiores indignas de sobrevivir"; de modo que al término de una "era imperialista" hayamos de encontrarnos en un escenario en que los nazis aparezcan como los crudos precursores de los métodos políticos futuros. Seguir una política no imperialista y mantenerse en una fe no racista se hace cada día más difícil porque cada día es más claro cuán gravosa es para el hombre la carga de la condición humana.

Quizá aquellos judíos a cuyos ancestros debemos la primera concepción de la idea de humanidad sabían algo acerca de esta carga cuando cada año repetían: "Padre Nuestro y Rey Nuestro, hemos pecado ante Ti", tomando de esta manera sobre sí no sólo los pecados de su propia comunidad sino todas las ofensas del hombre. Quienes hoy están dispuestos a seguir este camino en una versión moderna, no se contentan con la hipócrita confesión "Doy gracias a Dios por no ser como ellos", salida del horror hacia las potencialidades nunca soñadas del carácter nacional alemán. Más bien, en temor y temblor, se han dado finalmente cuenta de lo que el hombre es capaz de hacer —y ésta es sin duda la precondición de todo pensamiento político contempo-

ráneo—. Tales personas no servirán demasiado bien como funcionarios de la venganza. Pero una cosa sí es cierta: sobre ellos y sólo sobre ellos, llenos de un genuino temor hacia la culpabilidad ineludible de la raza humana, podrá depositarse alguna confianza en el momento en que se trate de combatir sin temor, sin compromisos, dondequiera que sea, contra el incalculable mal que los hombres son capaces de producir.

XII

Pesadilla y fuga[1]

De entre las publicaciones recientes conozco muy pocas que se acerquen tanto como ésta a las experiencias del hombre contemporáneo. Quien quiera entrever cuál es el estado de espíritu de los intelectuales europeos de la posguerra, del posfascismo, no debería dejar de leer con cuidado, con paciencia y —sin que esto implique ofensa— con caridad *The Devil's Share*. Las limitaciones del autor y del libro son obvias, y saltan a la vista en un grado irritante. Confunden al lector como han confundido al autor. Pero la cuestión está en que tal confusión es resultado directo de experiencias de las que el autor da testimonio y de las que no trata de escapar. Tanto esta experiencia como aquella confusión son comunes a todos los que han sobrevivido y han renunciado a volver a la engañosa seguridad de esas "leyes de la Historia" que pretendían explicarlo todo, todas las propensiones y tendencias, y que en verdad no fueron capaces de revelar ni un solo acontecimiento real. Rougemont está hablando de la "pesadilla de la realidad" ante la que han fracasado tan deplorablemente todas nuestras armas intelectuales; y si está confundido se debe a que, en un desesperado intento por no confrontarse al desnudo, espiritualmente desnudo, con esta pesadilla, se permite recoger del gran y bello arsenal de figuras e imágenes consagradas de la tradición cualquier cosa que parezca corresponder o parezca interpretar las nuevas conmociones que han estremecido los viejos fundamentos.

La realidad es que "los nazis son hombres como nosotros"; la pesadilla es que han mostrado, han probado más allá de toda duda de qué es capaz el hombre. Dicho en otras palabras, el problema del mal será la cuestión fundamental de la vida intelectual de posguerra en Eu-

1. Reseña de *The Devil's Share* [*La parte del Diablo*] de Denis de Rougemont, traducida del francés por Haakon Chevalier, aparecida en: *Partisan Review*, XII/2, 1945. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

ropa —como la muerte llegó a ser el problema fundamental tras la anterior guerra—. Rougemont sabe que atribuir todos los males y el mal como tal a un orden social, cualquiera que sea, o a la sociedad como tal, es una "huida de la realidad". Pero en lugar de afrontar las consecuencias de la genuina capacidad del hombre para el mal y de analizar la naturaleza del hombre, él mismo se aventura a su vez en una huida de la realidad y escribe acerca de la naturaleza del Diablo, eludiendo así, pese a todas las dialécticas, la responsabilidad del hombre por sus acciones.

La huida de la realidad no es, dicho sea de paso, una huida a la teología, como el título y las repetidas citas bíblicas sugieren. Es una huida a la literatura, y en ocasiones a una muy mala literatura. No son sólo las pequeñas parábolas en que el autor imita al peor Nietzsche —como "Mujer golpea a hombre"—, o los apuntes acerca de la conducta del hombre contemporáneo que con muy disminuida brillantez imitan a Chesterton. Hay además esas frases como: "Sólo me gusta escribir libros peligrosos", cuya pueril vanidad hace difícil al lector tomarse en serio todo el asunto.

Más grave que la inmadurez (Rougemont pertenece a la generación que, crecida entre dos guerras, nunca tuvo ocasión suficiente de madurar y tiene algo así como un derecho nativo a la inmadurez) es la confusión básica de toda su aproximación. Que consiste (estriba) en identificar la capacidad humana para el mal y el problema del mal en cuanto tal, con los "males de nuestro tiempo", dicho vaga y genéricamente. Esto le lleva a la introducción del Diablo en persona, que sirve únicamente de común denominador. Aunque su existencia se pruebe con un buen truco de lógica chestertoniana ("Quienes se aferran a las fábulas de viejas comadres —'yo no puedo creer en un tipo de cuernos rojos y rabo largo'—, son quienes rechazan creer en el Diablo a causa de la imagen que se han formado de él, tomándola de las fábulas de las viejas comadres"), no se trata sino de una personificación de la Nada heideggeriana, que con su "poder anonadante" tenía ya algo de un sujeto operativo. (El Diablo es el "mensajero de la Nada", "sirve a la Nada", es "el agente de la Nada", "tiende a la Nada", etc.)

Esto sólo sería, claro está, un intento de explicar las nuevas experiencias con las categorías de los años veinte. Pero Rougemont no se

queda aquí: su "huida de la realidad" es más complicada y más interesante de observar. Muy en contra de su voluntad y aun temiendo y prediciendo un "gnosticismo contemporáneo", él cae en las peores trampas de la especulación gnóstica. Su consuelo último radica en su confianza en que en la lucha eterna entre Dios y el Diablo, entra las fuerzas del bien y las del mal, la victoria está ya ganada "desde la perspectiva de la eternidad", y en que "nuestras malas acciones y las del Diablo nada cambian en el Orden de este mundo", y en que, en consecuencia, "lo que nos importa en este siglo es hacernos partícipes inmediatos de esta victoria". Lo que no puede sino llevar a la conclusión de que todo lo que tenemos que hacer es "santificarnos a nosotros mismos" a fin de unirnos al bando bueno, eternamente victorioso. Y es justamente este oportunismo metafísico, este escapar de la realidad hacia una lucha cósmica en la que el hombre sólo tiene que unirse a las fuerzas de la luz para estar salvado de las fuerzas de la oscuridad, esta confianza en que el orden del mundo es inmutable haga el hombre lo que haga, es todo esto lo que hace al gnosticismo tan atractivo a la especulación contemporánea y lo que puede convertirlo en la "herejía" más peligrosa y extendida del día de mañana.

Dicho todo esto, es obligado recomendar de nuevo el libro. Guste o no, es un verdadero *document humain*. Se esté de acuerdo o no con Denis de Rougemont, él se cuenta entre los que, en sus propias palabras, "están en el barco que se hunde, y al mismo tiempo (...) están en el barco que ha lanzado el torpedo". Quienes saben esto, quienes no quieren escapar de esta posición no demasiado cómoda, no son muy numerosos, y son los únicos que importan.

XIII

Dilthey como filósofo y como historiador[1]

La vida de Dilthey se extiende a lo largo de todo el siglo diecinueve. Cuando nació en 1833, acababa de concluir el siglo dieciocho alemán con la muerte de Hegel y Goethe. Cuando murió en 1911, le quedaban al siglo diecinueve europeo tres años de vida. Estos datos biográficos siguen siendo esenciales para una valoración del hombre y de su obra. Pues aunque Dilthey representó en muchos aspectos lo mejor del "espíritu de su época", él nunca fue más allá de ésta y nunca abandonó el estrecho marco de la vida académica. Dilthey nada tuvo que ver con los grandes rebeldes de y contra el siglo diecinueve, y su antipatía hacia Nietzsche no era en absoluto cuestión de "temperamento" (Hodges). El gran odio de hombres como Kierkegaard, Marx o Nietzsche hacia la pura contemplación como cometido supremo de la vida intelectual tuvo que conmocionar y horrorizar a Dilthey, cuya pasión dominante tanto se parecía a la de los famosos coleccionistas del siglo diecinueve, aunque él no coleccionase objetos. Su colección era una más preciosa y refinada: una colección de vivencias íntimas (*Erlebnisse*), cuyo máximo interés radicaba en alcanzar una mostración completa de la "vida misma".

Dilthey ha sido conocido sobre todo por su intento de establecer los fundamentos de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaft*) como diferentes e incluso opuestas a los métodos de la ciencia natural. La Historia, en que están incluidas todas las otras ramas de las humanidades, presupone un método "hermenéutico" seguro, el establecimiento de una ciencia y un arte del interpretar. Para él, en el centro de la Historia como ciencia, igual que en la propia historia, está el problema de la comprensión. Él había proyectado (y nunca alcanzó) una Crítica de la razón histórica; la capacidad humana de comprender era

1. Reseña de H. A. Hodges, *Wilhelm Dilthey: An Introduction*, en: *Partisan Review* XII/3, 1945. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

la función principal de esta razón. Los objetos de esta razón comprensiva son expresión de vivencias (*Erlebnisse*) tal como éstas se presentan en la historia y en la cultura, ya que la Vida se expresa y se objetiva a sí misma. La Historia se convierte para Dilthey en una serie de vivencias objetivadas que nosotros podemos comprender en la medida en que podemos "revivirlas" (*nacherleben*). Comprensión, interpretación, hermenéutica, son el arte de descifrar los signos en que se expresa la vida.

Lo fundamental a propósito de este arte de reproducir es que le permite a uno compartir vivencias que normalmente están más allá de los límites de una vida individual y de un tiempo histórico determinado. "Dilthey ejemplifica el resultado de su propio estudio sobre Lutero y la Reforma en el hecho de que le permite, al menos a él, comprender una experiencia religiosa de una profundidad e intensidad tales como las que en su propia persona era incapaz de hacer" (Hodges). Esta actitud de algún modo parasitaria hacia la vida es la que hace que las reflexiones generales de Dilthey sobre la historia resulten tan marcadamente características del espíritu del siglo diecinueve, y con este espíritu concuerda bastante el que Dilthey viese en el artista al tipo más elevado de hombre. Pues en su tiempo la adoración general hacia el genio se basaba, en realidad, en la convicción de que sólo el artista que posee la capacidad de expresar sus "vivencias" está verdaderamente vivo; convicción que Dilthey compartía, y de la que concluía que, si los dioses han negado a un hombre los talentos necesarios para el arte, su segunda mejor opción es la de descifrar "expresiones", haciéndose así partícipe de las experiencias de otros. En la concepción de Dilthey, el historiador se vuelve una suerte de artista que ha errado su vocación.

El artista como prototipo de hombre es un viejo tópico de la filosofía. La diferencia entre conceptos más antiguos y la adoración decimonónica del genio, que se inició con el romanticismo alemán, es, sin embargo, notable. Para aquéllos, el artista era el supremo fiador de las capacidades creadoras del hombre, mientras que el romanticismo vio ya en el arte sólo la expresión de vivencias y en el artista sólo a un ser humano con vivencias y experiencias más y más interesantes. Schleiermacher fue el primero en Alemania en fijar en "las experiencias vi-

vidas" el mayor interés de un hombre y, de acuerdo con ello, transformó la religión en religiosidad, la fe en sentimientos religiosos y la "realidad de Dios" en el sentimiento de dependencia. No es en absoluto accidental el que Dilthey sintiese la mayor admiración por Schleiermacher y el que consagrase a su biografía uno de sus trabajos más elaborados y mejor conocidos.

Es natural que mientras esta hambre de vida y de experiencias vividas propia del siglo diecinueve fue genuina, la pasión por comprender y "re-vivir" produjera algunos grandes logros. Pero esto no pertenece al dominio de la filosofía, y la más grave carencia de la introducción de Hodges a la obra de Dilthey —que es el primer libro en inglés que se ocupa de ella— está en que pone el acento en el Dilthey filósofo y deja casi por entero fuera del cuadro al Dilthey historiador, que fue mucho más importante. Pues *Hombre y mundo en los siglos dieciséis y diecisiete* y *Vida y poesía* son sin duda obras de referencia de la historia de las ideas —ambas omitidas en el texto introductorio, como también de los "Pasajes escogidos", que son por otra parte una selección mal organizada de ideas y reflexiones generales y fragmentarias que hoy aparecen más bien anticuadas—.

Un error similar de juicio parece el hecho de que Hodges sobrevalora mucho la influencia de Dilthey en los filósofos existencialistas contemporáneos. Llama a Karl Jaspers discípulo de Dilthey y cita en apoyo de su tesis la *Psicología de las concepciones del mundo.* Hasta donde yo puedo constatarlo, Jaspers no cita a Dilthey como una de sus fuentes históricas más que una sola vez entre muchos otros autores. Habría sido quizá más fácil probar una influencia sobre Heidegger (a quien Hodges no nombra), pues Heidegger dice expresamente (en *Ser y tiempo*) que su tratamiento del problema de la historia ha surgido de una interpretación de la obra de Dilthey, aunque incluso aquí un examen más detenido muestra que fueron las cartas de Yorck von Wartenburg a Dilthey, más que éste mismo, las que influyeron en los análisis de Heidegger.

La literatura sobre Dilthey en Alemania es abrumadora y la bibliografía de Hodges presta un servicio a todos los estudiantes. De toda esta literatura, las pocas páginas que Hofmannstahl escribió con ocasión de la muerte de Dilthey son las que mejor trasmiten, en su sope-

sada brevedad, la grandeza de la comprensión, que fue la marca de contraste de la contemplación diltheyana. La gigantesca erudición de Dilthey era algo más que vastos conocimientos, y Hoffmanstahl le honra con justicia cuando evoca la canción de Linceo de Goethe:

> Mira a las lejanías,
> ve en la proximidad,
> la luna y las estrellas,
> el bosque y el ciervo.[2]

2. *Fausto* II, v. 11292-295: "Er schaut in die Ferne,/ er sieht in die Näh',/ den Mond und die Sterne,/ den Wald und das Reh."

XIV

Las semillas de una Internacional fascista[1]

Por todos lados oímos cómo se despacha a la ligera al fascismo con la observación de que nada quedará de él salvo el antisemitismo. Y en relación con el antisemitismo, todo el mundo, incluidos los judíos, ha aprendido desde hace largo tiempo, por supuesto, a ir soportándolo, de modo que si alguien hoy se preocupa seriamente por él parece ligeramente ridículo. Con todo, el antisemitismo fue sin duda el rasgo que confirió al movimiento fascista su atractivo internacional, proporcionándole compañeros de viaje en todos los países y todas las clases sociales. Como conspiración universal, el fascismo se basaba esencialmente en el antisemitismo. Decir por tanto que el antisemitismo será la única reliquia del fascismo lleva a nada más y a nada menos que a decir que sobrevivirá el mayor sostén de la propaganda fascista y uno de los más importantes principios de organización política fascista.

Es un logro altamente dudoso de la contrapropaganda judía el haber presentado a los antisemitas como simples chiflados, y el haber reducido el antisemitismo al nivel banal de un prejuicio que no merece la pena discutirse. La consecuencia de ello fue que los judíos nunca llegaron a ser conscientes —ni siquiera cuando ya habían sido heridos de muerte— de que se les estaba empujando al epicentro mismo de los peligros políticos de nuestro tiempo. Resultado de lo anterior es que también los no judíos se imaginan todavía que pueden habérselas con el antisemitismo por medio de unas pocas palabras de comprensión. Ambos confunden tenazmente la versión contemporánea del antisemitismo con la mera discriminación hacia minorías; ni siquiera despeja sus ideas la reflexión de que aquél estalló del modo más terrible en un país donde había relativamente poca discriminación contra los judíos, mientras que en otros países con una discriminación social mu-

1. Publicado originalmente en *Jewish Frontier*, junio de 1945. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

cho más activa (por ejemplo, los Estados Unidos) ha fracasado a la hora de desarrollar un movimiento político significativo.

El antisemitismo es, en realidad, uno de los movimientos políticos más importantes de nuestro tiempo, la lucha contra él una de las obligaciones más vitales de las democracias, y su supervivencia uno de los indicativos más significativos de futuros peligros. Para juzgarlo correctamente, tendría que recordarse que los primeros partidos antisemitas del continente, en la década de 1880, ya se coordinaban a escala internacional (en contraste con la práctica de todos los partidos derechistas). El antisemitismo contemporáneo nunca fue, dicho en otras palabras, una simple cuestión de nacionalismo extremista: desde su mismo comienzo funcionó como una Internacional. Tras la última guerra, el libro de texto de esta Internacional fue los *Protocolos de los Sabios de Sión*, que se distribuyó y leyó en todos los países, hubiese en el país muchos judíos, pocos o ninguno en absoluto. Así, por citar un ejemplo poco advertido, Franco hizo traducir los *Protocolos* durante la Guerra Civil española, pese a que España, a falta de judíos, no podía aducir ningún problema judío.

Las repetidas demostraciones de la falsedad de los *Protocolos* y las incansables revelaciones acerca de cuál es su verdadero origen no tienen demasiada significación. De mucha mayor utilidad e importancia es explicar, no lo que es obvio a propósito de los *Protocolos*, sino lo que es misterioso, a saber: el por qué continúan siendo creídos pese al hecho obvio de que son una falsificación. Aquí y sólo aquí radica la clave de la cuestión, una clave por la que en apariencia ya nadie se pregunta: por qué los judíos fueron la chispa que permitió estallar al nazismo, por qué el antisemitismo fue el núcleo en torno al que cristalizó el movimiento fascista a lo largo y ancho del mundo. La importancia de los *Protocolos*, hasta en países sin ningún problema judío real, es una prueba poderosa de la corrección de la tesis que Alexander Stein propuso en los años treinta (*Adolf Hitler: Schüler der Weisen von Zion* [*Adolf Hitler discípulo de los Sabios de Sión*]), sin que dejara la más mínima huella, a saber: que la organización de los espurios *Sabios de Sión* fue un modelo seguido por la organización fascista, y que los *Protocolos* contienen los principios que el fascismo adoptó para hacerse con el poder. Así, el secreto del éxito de esta falsificación

no estaba primariamente en el odio a los judíos, sino más bien en la ilimitada admiración por la astucia de una técnica supuestamente judía de organización mundial global.

Dejando al margen el maquiavelismo barato de los *Protocolos*, su característica esencial, en términos políticos, es que son por principio antinacionales: que muestran cómo puede subvertirse la nación y el Estado-nación; que no se dan por satisfechos con la conquista de un país concreto, sino que apuntan a la conquista y al gobierno de todo el mundo; y finalmente, que la conspiración internacional universal que describen tiene una fundamentación étnica y racista, la cual capacita a un pueblo sin Estado o sin territorio para regir el mundo entero mediante una sociedad secreta.

A fin de creer que los judíos se valían realmente de una estratagema tan ingeniosa (hay mucha gente que aún cree en la verdad esencial de los *Protocolos*, aunque conceda que son una falsificación), se necesita saber acerca de los judíos (o se tiene que saber) nada más que lo siguiente: que, dispersos por doquier, se las han arreglado para, sin Estado ni territorio, pervivir durante dos mil años como una entidad étnica; y que en todo este tiempo han desempeñado, por vía de la influencia privada, un papel que está lejos de ser insignificante en el gobierno de los Estados-nación; y que entre ellos se relacionan internacionalmente por lazos mercantiles, familiares y filantrópicos. A pueblos acostumbrados a la política se les hace difícil comprender cómo oportunidades tan grandes de lograr poder político no han sido explotadas nunca, o han sido usadas sólo en medida ínfima para propósitos defensivos. (Lo arduo que tiene que ser comprender esto puede advertirlo todo judío que lea atentamente a Benjamin Disraeli, uno de los primeros europeos cultos en creer en una suerte de sociedad secreta judía implicada en la política mundial —en la que no sólo creía, sino de la que estaba orgulloso—.) La pequeña cantidad de hechos que todo el mundo conoce, incluyendo quienes nunca han visto un judío real, basta para dar al cuadro que pintan los *Protocolos* una considerable plausibilidad; más aun, basta para suscitar una imitación del modelo en el marco de una imaginaria competencia por el gobierno del mundo con, de entre todos los pueblos, los judíos.

Un elemento de los *Protocolos* que es incluso más importante que la plausibilidad del cuadro que pinta de los judíos es el hecho extraordinario de que, a su manera, a su chiflada manera, el texto toca todos y cada uno de los problemas políticos esenciales de nuestro tiempo. Su tenor generalmente antinacional y su antagonismo semianarquista con el Estado corresponden, de modo máximamente significativo, a grandes desarrollos contemporáneos. Mostrando cómo puede socavarse el Estado nacional, los *Protocolos* indican a las claras que lo consideran un coloso con los pies de barro, una forma anticuada de concentración del poder político. Expresan así, a su vulgar estilo propio, lo que desde finales del siglo pasado los mandatarios y partidos imperialistas han querido diligentemente ocultar bajo la fraseología nacionalista: que la soberanía nacional ha dejado de ser un concepto operativo en política, pues ya no hay una organización política que pueda representar o defender a un pueblo soberano dentro de los límites de las fronteras nacionales. El "Estado nacional", habiendo perdido el fundamento mismo de su ser, llevaría la vida de un cadáver ambulante cuya existencia espuria es prolongada de manera artificial con repetidas inyecciones de expansión imperialista.

Inmediatamente después del final de la Primera Guerra Mundial, la crisis crónica del Estado nacional se agudizó. El fracaso inequívoco del intento de reorganizar el Este y Sudeste de Europa, con sus poblaciones mixtas, de acuerdo con el modelo de los Estados nacionales del Oeste fue un factor que contribuyó significativamente a ello. Cuanto más bajo caía el prestigio del Estado nacional, tanto más crecía el interés popular por los *Protocolos*. Durante esos años de la década de los veinte, las masas empezaron a sentir una especial atracción hacia todos los movimientos antinacionales. El hecho de que en los años treinta tantos los movimientos fascistas como los comunistas fueran denunciados en todos los países a excepción de Alemania, la Unión Soviética e Italia, como quintacolumnistas, como avanzadilla de la política exterior de potencias extranjeras, no dañó su causa, y quizá incluso la benefició. Las masas sabían muy bien cuál era la naturaleza y el propósito de estos movimientos; y en todo caso, ya nadie creía en la soberanía nacional, y se prefería la propaganda abiertamente antinacional de las nuevas Internacionales que un nacionalismo anticuado que era sentido a la vez como hipócrita y como débil.

En los *Protocolos*, el motivo de la conspiración universal se correspondía también, y todavía hoy se corresponde, con la situación alterada de poder en que la política se había ejercido en décadas pasadas. Ya no hay potencias sino poderes mundiales, ni políticas de poder sino políticas globales. Tales han sido las condiciones de la vida política moderna en el siglo pasado —condiciones a las que la civilización occidental no ha encontrado hasta ahora respuesta adecuada—. En un tiempo en que la plena información política, de alcance necesariamente mundial, sólo es accesible al profesional, y en que los políticos de Estado no han encontrado otra pista que lleve a la política mundial que el callejón sin salida del imperialismo, es casi natural el que otros, que sienten vagamente nuestra interdependencia a escala mundial pero que son incapaces de penetrar en el funcionamiento efectivo de esta interrelación universal, se vuelvan hacia la hipótesis dramáticamente simple de una conspiración universal y una organización secreta a escala mundial. Si también a ellos se los convoca, por tanto, a alinearse en una organización mundial, supuestamente secreta y de hecho semiconspiratoria, la idea distará mucho de repelerles —no verán siquiera nada extraordinario en ella—. Serán de la opinión, patentemente, de que es la única forma en que alguien puede volverse políticamente activo.

Finalmente, la concepción de una organización a escala mundial cuyos miembros constituyen una entidad étnica dispersa por todo el globo no se ajusta sólo a la situación de los judíos. Mientras el destino judío fue una curiosidad única, el antisemitismo descansó en los ya familiares argumentos decimonónicos en contra del intruso y se circunscribía al terror que producía el extranjero universal. Por entonces ningún otro pueblo tenía demasiado interés en especular acerca de cómo se las habían arreglado precisamente los judíos para sobrevivir sin Estado ni territorio. Desde la última guerra, sin embargo, con su secuela de cuestiones de minorías y de personas apátridas, casi todos los pueblos europeos han pasado por la prueba judía de que la nacionalidad, el vínculo con un pueblo sin las ventajas de una organización política, puede mantenerse sin un Estado o sin un territorio. Por ello, están incluso más inclinados que antes a aceptar esos métodos que supuestamente han preservado al pueblo judío a lo largo de dos

mil años. No es ningún accidente que la adhesión a los nazis fuera tan fuerte entre los alemanes del extranjero, y que los estadios más característicos de la ideología del nacionalsocialismo como un Movimiento Internacional procedieran, por cierto, de *Auslands-Deutschen* ("alemanes de fuera del país").

2

Sólo cuando se entiende el fascismo como un movimiento internacional anti-nacional, resulta comprensible, en efecto, por qué los nazis, con frialdad sin parangón a la que no distrajo ni un sentimentalismo nacional ni escrúpulos humanos relativos al bienestar de su pueblo, dejaron que su país se transformara en un deshecho. La nación alemana se ha hundido entre ruinas junto con su régimen de doce años de terrorismo, cuyo aparato de policía funcionó indefectiblemente hasta el último minuto. La línea de demarcación que en las próximas décadas, y acaso aún después, dividirá Europa más que todas las fronteras nacionales del pasado pasa derecha por el centro de Alemania.

La opinión pública del mundo no puede comprender esta ruina auto-escenificada. Y sólo en parte puede explicarse por las tendencias nihilistas del nazismo —que llevan tanto tiempo en la picota—, por su ideología de la *Göttersdämmerung* ["ocaso de los dioses"] cuyas innumerables variaciones predicen un desastre cataclísmico en caso de derrota. Lo que sigue sin explicación es que en apariencia los nazis no han dejado a ninguno de los países que han ocupado tan devastado como a la propia Alemania. Parece como si ellos hubieran mantenido su máquina terrorista, y, a través de ella, su resistencia completamente inútil desde un punto de vista militar, únicamente a fin de asegurarse de aprovechar todas y cada una de las oportunidades de provocar la destrucción completa. Por correcta que pueda ser la consideración de la tendencia puramente destructiva del fascismo como una de las fuerzas más activas del movimiento, induciría peligrosamente a confusión la interpretación de estos impulsos destructivos como culminando en una pulsión teatral al suicidio del movimiento en cuanto tal. Los nazis podrán haber planeado destruir por completo Alemania, podrán ha-

ber hecho cálculos de empobrecimiento de todo el continente europeo a través de la ruina de la industria alemana, podrán haber confiado en dejar a los aliados la carga y la responsabilidad de gobernar un caos ingobernable. Pero liquidar el movimiento fascista es ciertamente algo que nunca han deseado[2].

Es obvio que en la opinión de los nazis una mera *derrota* de Alemania significaba la ruina del movimiento fascista; pero, por otra parte, la completa *destrucción* de Alemania ofrece al fascismo una oportunidad de invertir el resultado de esta guerra en una derrota meramente temporal del movimiento. O sea, los nazis han ofrecido Alemania como sacrificio al futuro del fascismo —aunque perviva la cuestión, por supuesto, de si este sacrificio "compensará" en el largo plazo—. Todas las discusiones y conflictos entre el Partido y el Alto Mando, entre la *Gestapo* y la *Wehrmacht*, entre representantes de las llamadas clases dominantes y los verdaderos dirigentes de la burocracia del partido, no giraban más que en torno a este sacrificio —que para los estrategas políticos nazis era una necesidad tan autoevidente como inimaginable resultaba para los compañeros de viaje militares o industriales—.

Comoquiera que se evalúen las opciones de esta política de cara a la supervivencia de la Internacional fascista, inmediatamente después del anuncio de la muerte de Hitler quedó claro que la ruina de Alemania, que supone la destrucción del centro de poder más fuerte del movimiento fascista, no se identificaba de ningún modo con la desaparición del fascismo de la política internacional. Inasequible al desaliento por la situación de poder en el presente, el gobierno de Irlanda expresó sus simpatías al (ya inexistente) gobierno de Alemania, mien-

2. Poco antes de la derrota de Alemania, se publicaron informaciones de que habían sido seleccionadas personas nuevas y desconocidas para organizar y liderar un movimiento fascista clandestino. Parece probable que Himmler y algunos de sus más próximos colaboradores confiaran en poder pasar a la clandestinidad, reteniendo un liderazgo ilegal y proclamando mártir a Hitler. En todo caso, el rápido ritmo a que prominentes líderes del partido y de la máquina policial han sido capturados por los aliados indica que algo fue mal en su plan. Los sucesos de las últimas semanas no se han clarificado aún y quizá nunca lo sean. La explicación más plausible, sin embargo, puede hallarse en la información acerca de la última reunión que Hitler mantuvo inmediatamente antes de su muerte, en la que supuestamente afirmó que ya no podía confiarse en las tropas SS.

tras Portugal proclamaba incluso dos días de luto, lo que hasta en circunstancias ordinarias habría sido una medida muy poco habitual. Lo chocante en la actitud de estos "neutrales" es que, en un tiempo que nada parece tener en tan alta estima como el poder bruto y el puro éxito, ellos se hayan atrevido a actuar tan desdeñosamente hacia los grandes poderes victoriosos. De Valera y Salazar no son tipos quijotescos; ellos se limitan a valorar la situación de un modo algo diferente y no creen que el poder sea idéntico a la fuerza militar o a la capacidad industrial; especulan con que el nazismo y todos sus elementos ideológicos asociados han perdido sólo una batalla, no la guerra. Y dado que saben por experiencia que tienen que vérselas con un movimiento internacional, no se toman la destrucción de Alemania como un revés decisivo.

3

Siempre fue una marca de contraste de la propaganda fascista, demasiado poco advertida, el que no se contentaba con mentir, sino que deliberadamente se proponía transformar sus mentiras en realidad. Así, varios años antes de estallar la guerra, *Das Schwarze Korps*[3] admitía que en el extranjero no terminaban de creerse el punto de vista nazi de que todos los judíos son mendigos apátridas que sólo pueden subsistir como parásitos en el organismo económico de otras naciones; pero a la opinión pública extranjera —profetizaba— se le dará en pocos años la oportunidad de convencerse del hecho por sí misma, cuando se ponga a los judíos alemanes del otro lado de la frontera como a una cuadrilla de mendigos. Nadie estaba preparado para una fabricación tal de una realidad mendaz. La característica esencial de la propaganda fascista nunca fueron sus mentiras, que es algo más o menos común a la propaganda en todas partes y en todo tiempo. Lo esencial estaba en que explotaba el secular prejuicio occidental que confunde realidad con verdad, y fabricaba esa "verdad" que hasta entonces sólo

3. Literalmente significa *El cuerpo de negro* en el sentido de *La formación que va de negro*. Se trata del periódico de las SS, de frecuencia semanal desde principios de 1935; se consideraba a sí mismo el guardián de la doctrina nacionalsocialista y se caracterizaba por sus virulentos y vulgares ataques contra los judíos, aunque también, por ejemplo, contra la Iglesia. (N. del T.)

podía declararse mentira. Por esta razón es por lo que todo debatir de argumentos con fascistas —la llamada contrapropaganda— carece tan extremadamente de sentido: es como si uno tuviese que debatir con un asesino potencial acerca de si su futura víctima está muerta o viva, olvidando del todo que este hombre puede matar y que, matando a la persona en cuestión, el asesino proporcionaría al punto la prueba de la corrección de su afirmación.

Este fue el espíritu en el que los nazis destruyeron Alemania: para probar que estaban en lo cierto —un activo que les puede resultar del mayor valor en su actividad futura—. Destruyeron Alemania para mostrar que tenían razón cuando dijeron que el pueblo alemán estaba luchando por su supervivencia, lo cual, en el comienzo, era una pura mentira. Crearon el caos para mostrar que tenían razón cuando dijeron que Europa tenía por única alternativa el régimen nazi o el caos. Hicieron interminable la guerra hasta que los rusos se plantaron en el Elba y el Adriático, como para dar a sus mentiras acerca del peligro del bolchevismo una base *post facto* en la realidad. Y confiaban desde luego en que en un tiempo breve, cuando los pueblos del mundo comprendieran realmente la magnitud de la catástrofe europea, sus políticas se probarían como completamente justificadas.

Si el nacionalsocialismo fuese en esencia realmente un movimiento nacional alemán —como, por ejemplo, el fascismo italiano de la primera década—, tendría poco que ganar con tales pruebas y argumentos. Sólo el éxito sería entonces lo decisivo, siendo así que su fracaso como movimiento nacional ha sido abrumador. Los propios nazis sabían esto muy bien, y en consecuencia, hace algunos meses, se retiraron del aparato gubernamental, separaron una vez más al partido del Estado, y se liberaron así de todos esos elementos nacionalistas chovinistas que se les unieron, en parte por razones de oportunismo, en parte por comprensiones equivocadas. Los nazis saben también, sin embargo, que incluso si los aliados fuesen tan estúpidos de comprometerse con nuevos Darlans[4], la influencia de estos grupos seguiría siendo nula, sencillamente porque la propia nación alemana ha dejado de existir.

4. François Darlan fue comandante en jefe de las fuerzas navales francesas en 1939-1940 y ministro de Marina del primer gobierno de Pétain. Llegó a ser vicepresidente del gobierno de Vichy

En realidad, ya desde finales de los años veinte el partido nacionalsocialista no era un partido puramente alemán, sino una organización internacional con sus cuarteles generales en Alemania. Con el desenlace de la guerra ha perdido su base estratégica, así como las facilidades operativas de una maquinaria estatal concreta. Pero esta pérdida de un centro nacional no tiene solamente desventajas para la continuación de la Internacional fascista. Liberados de toda atadura nacional y de las inevitables preocupaciones extrañas que ello comporta, en la posguerra los nazis pueden intentar de nuevo organizarse como esa verdadera e indisoluble sociedad secreta dispersa por todo el mundo que siempre ha sido el patrón de organización a que han aspirado.

De gran ayuda para ello les será la existencia fáctica de una Internacional Comunista de creciente poder. Durante mucho tiempo han estado arguyendo (su propaganda de los últimos meses se basaba exclusivamente en esto) que la Internacional Comunista no es más que la conspiración universal judía de los Sabios de Sión. Y muchos habrá a quienes puedan convencer de que esta amenaza universal sólo puede afrontarse organizándose de esa misma manera. El peligro de un desarrollo de este tipo se hará mayor en la medida en que las democracias continúen operando con concepciones puramente nacionales, renunciando a toda estrategia ideológica de guerra y paz y dando con ello la impresión de que, a diferencia de las Internacionales ideológicas, sólo defienden los intereses inmediatos de determinados pueblos.

En esta empresa, más peligrosa con mucho que un mero movimiento clandestino de carácter puramente alemán, al fascismo le será sumamente útil la ideología racista que sólo el nacionalsocialismo desarrolló en el pasado. Ya empieza a ser evidente que los problemas coloniales seguirán sin resolverse, y que, como consecuencia, los conflictos entre blancos y gentes de color, o sea, los llamados conflictos raciales, experimentarán incluso una agudización. Además, la competencia entre naciones imperialistas seguirá siendo un rasgo característico del escenario internacional. En este contexto, los fascistas, que ni

y fue nombrado sucesor de Pétain. Su influencia decreció a partir del gobierno de Laval de abril de 1942, y tras el desembarco aliado en el Norte de África, en noviembre del mismo año, acordó un armisticio con los norteamericanos. Poco después murió asesinado en Argel. (N. del T.)

siquiera en su versión alemana identificaron nunca la raza de señores con ninguna nacionalidad, sino que hablaban en general de "arios", podrían fácilmente convertirse en los protagonistas de una estrategia unificada de Supremacía Blanca, siempre capaces de subir la puja de cualquier grupo que no abogue incondicionalmente por derechos iguales para todos los pueblos.

La propaganda antijudía perdurará seguramente como uno de los focos de atracción más importantes del fascismo. Las terribles pérdidas de los judíos en Europa nos han hecho desatender otro aspecto de la situación: aunque numéricamente debilitado, el pueblo judío emergerá de la guerra mucho más disperso geográficamente que antes. En contraste con la era previa a 1933, apenas hay ya un punto de la Tierra donde no vivan judíos, en mayor o menor número pero siempre observados con mayor o menor desconfianza por el entorno no-judío.

Como la contrapartida de la Internacional fascista Aria, los judíos concebidos como los representantes étnicos de la Internacional Comunista, acaso sean hoy más útiles incluso que antes. Ello es cierto en particular de Sudamérica, cuyos fuertes movimientos fascistas son suficientemente conocidos.

Las oportunidades que la propia Europa brinda a una organización fascista internacional, no atada por problemas de Estado y territorio, son incluso mayores. La llamada población refugiada, producto de las revoluciones y guerras de las dos últimas décadas, crece diariamente en número. Desplazadas de territorios a los que no quieren o no pueden volver, estas víctimas de nuestro tiempo ya se han establecido como "grupos nacionales-astilla" en todos los países europeos. Para ellos la restauración del sistema europeo de naciones significa una alegalidad en comparación con la cual el proletariado del diecinueve tenía un estatuto privilegiado. Pudieron haberse convertido en la vanguardia de un movimiento europeo —y muchos desde luego sobresalieron en la Resistencia—; pero fácilmente pueden caer también presa de otras ideologías si son convocados en términos internacionales. Los 250.000 soldados polacos a los que no se ofrece otra solución que el precario estatuto de mercenarios bajo mando británico para la ocupación de Alemania, son claramente un buen ejemplo.

Incluso sin estos problemas relativamente nuevos, la "restauración" sería extremadamente peligrosa. Pero en todas las zonas que no están bajo influencia directa rusa, las fuerzas de ayer se han colocado, más o menos sin problemas, en los puestos de mando. Esta restauración, que opera con ayuda de una propaganda intensificada de nacionalismo chovinista, está en aguda oposición a las tendencias y aspiraciones que engendraron los movimientos de resistencia, que eran movimientos genuinamente europeos. Las aspiraciones no han caído en el olvido, aunque durante un tiempo han tenido que desplazarse a un segundo plano por la consecución de la liberación y por las miserias del día a día. Al comienzo de la guerra estaba claro para cualquier estudioso de las condiciones europeas, incluidos los numerosos corresponsales norteamericanos, que ningún pueblo de Europa estaba ya dispuesto a ir a la guerra por conflictos nacionales. La resurrección de las disputas territoriales puede otorgar a los gobiernos victoriosos unos triunfos efímeros de simple prestigio, y dar la impresión de que el nacionalismo europeo de antaño, que es el único que podría ofrecer un fundamento seguro a la restauración, ha vuelto a la vida. Pronto se verá que todo es meramente un corto engaño, desde el cual las distintas naciones se volverán, con un fanatismo redoblado por la amargura, a esas ideologías que supuestamente pueden proponer soluciones internacionales, o sea, fascismo y comunismo.

En estas condiciones puede resultar una ventaja para los nazis el ser capaces de operar por toda Europa simultáneamente, sin tener que atarse a un país concreto y sin tener que depender de un gobierno concreto. Despreocupados ya del bienestar o infortunio de una nación, podrían asumir tanto más rápidamente la apariencia de un movimiento genuinamente europeo. Existe el peligro de que el nazismo pudiera hacerse pasar con éxito por el heredero de los movimientos de resistencia europeos, tomando de ellos el eslogan de una federación europea y explotándolo para sus propios fines. No debería olvidarse que el eslogan de una Europa Unida, incluso cuando estuvo inequívocamente claro que significaría sólo una Europa regida por alemanes, se reveló como el arma propagandística de mayor éxito de los nazis. Raro sería que perdiese su poder en una empobrecida Europa de posguerra, arrendada por gobiernos nacionalistas.

Tales son, en general, los peligros del día de mañana. Es incuestionable que el fascismo ha sido derrotado una vez, pero estamos lejos de haber erradicado por completo este archi-mal de nuestro tiempo. Pues sus raíces son fuertes y se llaman "antisemitismo", "racismo", "imperialismo".

XV

Cristianismo y revolución[1]

Mientras ya es evidente que tanto en lo religioso como en lo organizativo las iglesias cristianas de Europa han sobrevivido al fascismo, a la guerra y a la ocupación, todavía está por ver si asistiremos en la vida francesa y en la vida intelectual a un revivir cristiano en general y católico en especial. No hay dudas acerca del papel desempeñado en la Resistencia por distintos movimientos e individuos católicos, o acerca de la impecable actitud de la mayor parte del clero más bajo. Lo cual no significa, sin embargo, que estos católicos tengan una posición política propia. En este momento parece más bien como si las antiguas pasiones anticlericales ya no estuviesen vivas en Francia —en contraste con España y probablemente Italia— y como si una de las cuestiones más importantes de la política interior francesa desde los días de la Revolución estuviese a punto de abandonar en silencio la escena política.

Desde el período de decadencia *fin de siècle*, por el que en parte fueron engendradas, hemos sido testigos de una ola tras otra de revivir neocatólico. Arrancaron en los tiempos del *affaire Dreyfus* con los famosos "católicos sin fe", que más tarde evolucionaron a la *Action Française*, que fueron condenados por el Papa en 1926 y que terminaron inclinándose ante su verdadero amo, el señor Hitler. En su admiración ilimitada hacia la organización por la organización, éstos eran los discípulos degenerados de de Maistre, el gran campeón de la reacción y más grande maestro de la prosa francesa. Y hay que admitir que en el mortal aburrimiento de las teorías reaccionarias ellos introdujeron la violencia de la polémica y una cierta pasión argumental.

Los "católicos sin fe" amaban la Iglesia —que sigue siendo el mayor ejemplo de organización autoritaria y que ha resistido como tal dos mil años de historia— y sentían un abierto desprecio por el contenido

1. Aparecido en *The Nation*, 161/12, 22 de septiembre de 1945. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

de la fe cristiana, precisamente a causa de sus elementos democráticos intrínsecos. Eran católicos porque odiaban la democracia; les atraía el verdugo de de Maistre, como el pilar más fiable de la sociedad, y la posibilidad de ejercer la dominación mediante una jerarquía, en la misma medida en que les repelían las enseñanzas acerca de la caridad y la igualdad entre todos los hombres.

Pero justo al lado de estos diletantes del fascismo surgió un movimiento muy diferente de renovación católica, cuyos más grandes representantes fueron Péguy y Bernanos en Francia y Chesterton en Inglaterra. También ellos buscaban escapar del mundo moderno y por ello, en alguna ocasión, cayeron en desgraciadas alianzas con los "católicos sin fe"; alianzas en que ellos estaban destinados, naturalmente, a desempeñar el papel de primos. Testigo de esto son las relaciones de Jacques Maritain con la Acción Francesa o la extraña amistad entre G.K. Chesterton y Hilaire Belloc[2]. Pues lo que estos hombres odiaban en el mundo moderno no era la democracia sino la falta de ella. Por entre las apariencias de las democracias, ellos veían lo que con mayor precisión podía describirse como plutocracias, y por entre los aderezos de una república lo que era, mucho más, una maquinaria política. Lo que buscaban era libertad para el pueblo y razón para la inteligencia. De donde partían era de un profundo odio hacia la sociedad burguesa, que sabían era esencialmente antidemocrática y estaba pervertida en sus fundamentos. Contra lo que siempre lucharon fue contra la insidiosa invasión de la moral burguesa y los patrones burgueses en todos los dominios de la vida y en todas las clases sociales. Luchaban, desde luego, contra algo sumamente ominoso, que ni siquiera un socialista —cuyo partido político, al decir de Péguy, "se componía por entero de intelectuales burgueses"— advertía con claridad, a saber: contra la influencia omnipresente de la mentalidad burguesa en el mundo moderno.

Es un fenómeno notable, y que sirve para hacer avanzar nuestros pensamientos, el que, en punto a la polémica, estos conversos católi-

2. Escritor y parlamentario británico (1870-1953); de origen francés, fue un prolífico y ardiente polemista católico, un crítico de la civilización industrial en un espíritu próximo al ruralismo de William Cobbett. (N. del T.)

cos o neocatólicos han resultado los vencedores. Contra la legión de supersticiones contemporáneas, desde la "ciencia cristiana" hasta la gimnasia como medio de salvación, o hasta el *teetotalismo* y Krishnamurti[3], no hay polémicas más devastadoras, divertidas, ni mejor escritas que los ensayos de Chesterton. Y quien descubrió y dictaminó las diferencias esenciales entre la pobreza —que fue siempre una virtud, tanto para los republicanos en Roma como para los cristianos medievales— y la indigencia, que es la plaga moderna reservada a quienes rechazan perseguir el dinero y se niegan a las humillaciones del éxito, fue Péguy. Y fue, en fin, Bernanos, un caballero sin miedo ni tacha, libre de toda admiración hacia la "grandeza histórica" e invulnerable a todo deseo secreto acerca de la necesidad del mal, quien escribió la más apasionada denuncia del fascismo: *Los grandes cementerios bajo la luna*.

Hay que admitir, por otra parte, que ninguno de estos personajes fue un gran filósofo y que el movimiento no produjo ni un solo gran artista. Aunque tanto Chesterton como Péguy escribieron buena poesía, ninguno de los dos será recordado primariamente por sus poemas. Con la excepción de *El hombre que fue Jueves*, las novelas de Chesterton son sólo otra forma de ensayo, y las novelas de Bernanos tienen poco interés. Tampoco hubo entre ellos un gran teólogo. El único neocatólico de importancia que se aventuró en este campo fue Léon Bloy, con resultados más bien toscos y absurdos, que, en términos teológicos, bordearon siempre la frontera de la herejía y que a veces se acercaban a la línea fronteriza del *kitsch* bohemio: mantenía, por ejemplo, que las mujeres debían ser o santas o prostitutas, pues mientras que las santas pueden verse forzadas por las circunstancias a descender al nivel de la prostituta, y las prostitutas siempre pueden llegar a santas, la mujer honrada de la sociedad burguesa está perdida y no tiene salvación.

Díriase que desde el cambio de siglo estos conversos sintieron que su campo propio era la política y su misión convertirse en verdaderos

3. "*Teetotal*" o "*T-total*" es un neologismo inglés acuñado hacia 1833, según parece, por Richard Turner, de Preston (Lancashire). Turner se servía del reforzamiento enfático de "totally" para preconizar la abstinencia "total y completa" de bebidas alcohólicas entre los cristianos. (N. del T.)

revolucionarios, o sea, en más radicales que los radicales. Y en cierto sentido tenían razón; razón al menos en tanto en cuanto ellos se mantenían en la negación y pasaban a la ofensiva. Más radical que invocar las leyes de la economía era ciertamente el repetir que "es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja que que un rico entre en el Reino de los cielos". Cuando Chesterton describe al rico que por un supuesto amor a la Humanidad ha adoptado alguna imaginativa nueva regla vegetariana, como el hombre que no se pasa "sin los jardines y espléndidas habitaciones de que los pobres no pueden disfrutar", pero que ha abolido "la carne porque a los pobres les gusta la carne", o cuando denuncia al "filántropo moderno" que no renuncia a "a la gasolina o... a los criados" sino a algunas sencillas cosas universales como "la carne de vacuno o el sueño, porque estos placeres le recuerdan que es sólo un hombre", con ello ha descrito las ambiciones fundamentales de las clases dominantes mejor que todas las discusiones académicas acerca de las funciones de los capitalistas. Y en la repetición sin fin de Péguy: "Todo mal viene de la burguesía", hay un odio más elemental que en los discursos reunidos de Jaurès[4].

Con el conjunto de la cultura occidental en juego, una vez que el régimen burgués había tomado la senda del imperialismo, no es sorprendente que las armas más antiguas, las convicciones fundamentales de la humanidad occidental, bastasen para mostrar cuando menos el alcance del mal. La gran ventaja de estos escritores neocatólicos fue que, al retroceder al cristianismo, rompieron con los patrones de juicio de sus respectivos entornos más radicalmente que ninguna otra secta o partido. Fue su instinto como publicistas lo que les empujó hacia la Iglesia. Buscaban armas, y estaban listos para tomarlas dondequiera que las encontrasen; y en el más antiguo arsenal encontraron mejores armas que en las medio verdades medio tontas de la Modernidad. Publicistas y periodistas van siempre con prisa —tal es su enfermedad profesional—. Y aquí había armas que uno podía esgrimir en un apremio: ¿acaso dos mil años no habían probado su utilidad? Por su propia amarga experiencia, el mejor de entre los conversos sa-

4. Jean Jaurès (1859-1914), uno de los fundadores y dirigente del Partido socialista francés, estudioso también de la historia del socialismo. (N. del T.)

bía cuánto mejor era en términos generales, y cuánto más libre y más razonable se vuelve uno si acepta la única gran asunción que la fe cristiana exige, que si permanece en el torbellino del modernismo, que cada día exige, con un máximo de fanatismo, una nueva doctrina absurda distinta de la anterior.

En el cristianismo había algo más que la muy útil denuncia del rico como hombre perverso. La insistencia de la doctrina cristiana en que la condición humana es limitada era de algún modo suficiente filosofía para permitir a sus seguidores una muy honda comprensión de la esencial inhumanidad de todos esos intentos modernos —psicológicos, técnicos, biológicos— por transformar al hombre en el monstruo de un superhombre. Ellos se daban cuenta de que una persecución de la felicidad que en realidad significaba desterrar todas las lágrimas acabaría bien pronto por desterrar toda risa. Fue de nuevo el cristianismo el que les enseñó que nada humano puede existir más allá de las lágrimas y las risas, a no ser el silencio de la desesperación. Tal es la razón de que Chesterton, habiendo aceptado las lágrimas de una vez por todas, pudiera poner verdadero humor en sus más virulentos ataques.

Si ésta es la situación de los publicistas y periodistas neocatólicos, el caso de los filósofos es ligeramente distinto y ligeramente embarazoso. La cuestión está en que se supone por definición que los filósofos no van con prisa. Si hay que juzgar por el libro recientemente publicado de Raïsa Maritain[5], no fue el odio a la sociedad burguesa lo que llevó a los Maritain a la Iglesia —aunque en su juventud el señor Maritain fuera socialista—; fue más bien, como una y otra vez subraya la señora Maritain, la necesidad de "guía espiritual". En el tiempo de su conversión es probable que ambos, y no sólo la señora Maritain, "tuviese[n] una insuperable aprensión hacia todo lo relacionado con la actividad política, en la que veía —y todavía veo— el dominio de lo que san Pablo llama el mal del presente". Lo que los separó de Péguy —una antigua amistad rota (cosa rara) a causa de su conversión— fue justamente que ellos querían antes que nada salvar sus almas, una preocupación que no desempeñaba un gran papel ni en el catolicismo de Péguy ni en el de Chesterton.

5. *Adventures in Grace*, Nueva York, 1945.

Los Maritain se convirtieron después de haberse expuesto al antiintelectualismo de Bergson. Que el ataque de Bergson a la razón le atemorizó en notable medida, es testimonio del propio Maritiain; y la única cuestión es si a un filósofo le está permitido buscar refugio tan rápida y desesperadamente. Es verdad que las enseñanzas de la Iglesia representan aún un baluarte de la razón humana, y es bastante comprensible que en la batalla del día a día publicistas como Péguy y Chesterton se pusieran a cubierto a toda velocidad. Ellos no eran filósofos, y todo lo que necesitaban era una fe combativa. Lo que Maritain quería era una certeza que le sacase de las complejidades y confusiones de un mundo que no sabe siquiera de qué está hablando un hombre cuando pronuncia la palabra "verdad".

Pero la verdad es una deidad de adoración más bien difícil, ya que lo único que no permite a sus adoradores es la certeza. La filosofía preocupada por la verdad siempre fue y probablemente siempre será una suerte de *docta ignorantia* —altamente instruida y por ello altamente ignorante—. Las certezas de Tomás de Aquino proporcionan una excelente guía espiritual, y son todavía muy superiores a casi todo lo que en cuestión de certezas se ha inventado en tiempos más recientes. Pero la certeza no es la verdad, y un sistema de certezas es el fin de la filosofía. Tal es la razón de que a una pueda permitírsele dudar muy seriamente de que el tomismo vaya a ser nunca capaz de obrar un renacer de la filosofía.

XVI

Triunfa la política de poder[1]

Cuando se publicó este libro, hace ahora unos seis meses, sus tesis básicas, pese a toda su lógica y sensatez, eran letra muerta. Gross prueba concluyentemente que una federación es para la Europa del Este una necesidad económica; e insiste en lo deseable desde un punto de vista político de una Europa federada, comoquiera que sólo a través de "organizaciones regionales" puede alcanzarse la "organización a escala mundial" sin la cual "no podrá haber paz duradera". Seguro de la "tendencia natural de la Historia hacia una economía mundial" y familiarizado con la situación desesperada de los "Estados pulverizados que habitan polacos, checoslovacos, rumanos, serbios, croatas y otros", Gross examina la historia de la idea de federación, proporciona material muy valioso acerca de las condiciones económicas en Europa del Este y añade una selección, que era sumamente necesaria, de documentos e informes que muestran que todos los pueblos que se sumaron a la Resistencia lo hicieron no solamente para combatir al invasor alemán, sino que tenían metido en la cabeza el que estaban luchando *por* algo. Por lo que estaban luchando era por una Europa federada.

Pero a todo esto llegó la Rusia soviética y declaró que toda federación que ella no dominase era un *cordon sanitaire* hostil. Y llegaron entonces el resto de los Tres Grandes y descubrieron que, pese a todas sus diferencias internas, sí había un punto en que todos concordaban, y era que no debía permitirse ninguna nueva estructura política en Europa. Y llegaron entonces los gobiernos que volvían del exilio y dijeron a sus pueblos que contra lo que ellos habían luchado era contra los alemanes, y que por lo que habían luchado era por el *statu quo*. Y aquí paz y después gloria.

1. Reseña de: Feliks Gross, *Crossroads of Two Continents: A Democratic Federation of East-Central Europe* [*Encrucijada de dos continentes: una federación democrática en Europa Central y Oriental*], aparecida en: *Commentary*, 1, 1945-46. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

Lo anticuado de este libro no es meramente, sin embargo, el resultado de una situación que ha cambiado. Es también una consecuencia de la patética fe del autor en la validez de los argumentos económicos. Es verdad, y es casi autoevidente, que el continente entero tiene probabilidades de colapsar a causa del principio de soberanía nacional, y está fuera de duda el que grandes zonas de Europa del Este serán llevadas a la ruina por un estado de cosas al que nadie tendrá bastante valor como para llamarlo paz. Las trasferencias de población carecen de todo sentido económico, cualquiera que sea, y sólo pueden conducir a la despoblación y devastación de amplias regiones agrícolas, lo que puede debilitar permanentemente a Europa. El punto que el autor pasa por alto, y que es de absoluta importancia para la política contemporánea, es que esto no le importa a nadie. Todo se decide desde el punto de vista de la política. En el momento presente, la restauración de Estados nacionales con poblaciones étnicamente homogéneas es el asunto fundamental. El Presidente Benes, su abrupto cambio de planteamiento sobre todas estas cuestiones es un ejemplo perfecto, precisamente porque Benes no es un estúpido y conoce tan bien como Gross la importancia clave de la economía en la situación europea.

Pero incluso más lesiva para el argumento de Gross resulta otra inadvertencia en que incurre. Pues a esta desconsideración nueva hacia los factores económicos por parte de quienes hacen política debe añadirse el nuevo exceso de énfasis en el poder. Gross se toma al pie de la letra los argumentos de Rusia en contra de una posible federación no democrática, y de una manera solemne la tranquiliza en relación con los anhelos de estos pueblos de contar con instituciones verdaderamente democráticas y pacíficas. Él pasa enteramente por alto algo que, después de todo, es obvio, a saber: que Rusia, siendo una gran potencia, a nada aspira tanto como a convertirse en una potencia aún mayor. En consecuencia, Rusia siente —con razón— que una federación en Europa del Este o una federación europea general, no importa cuán pacífica y democrática y amistosa pueda ser, estorbaría casi automáticamente, no al poder actual de Rusia sino —a juzgar por los hechos de todos y cada uno de los movimientos soviéticos de posguerra— a sus planes de una acumulación siempre creciente de poder.

XVII

Ya no, todavía no[1]

En una ocasión observó Hume que toda la civilización humana depende del hecho de que "una generación no salga de repente del escenario y la siguiente la suceda con éxito, como ocurre con los gusanos de seda y las mariposas". En algunas encrucijadas de la Historia, a ciertas profundidades de crisis, un destino similar al de los gusanos de seda y las mariposas puede, sin embargo, ser propicio a una generación de hombres. Pues el declinar de lo antiguo y el nacimiento de lo nuevo no es necesariamente una cuestión de continuidad; entre las generaciones, entre quienes por una u otra razón aún pertenecen a lo antiguo y quienes en su propia piel sienten llegar la catástrofe o han crecido ya con ella, la cadena está rota y un "espacio vacío" emerge, una suerte de tierra de nadie en términos históricos, que sólo puede describirse con las palabras "ya no y todavía no". Una tal interrupción absoluta de la continuidad tuvo lugar en Europa durante y después de la Primera Guerra Mundial. Toda la charla ociosa de los intelectuales a propósito de la necesaria decadencia de la civilización occidental o de la famosa generación perdida, al modo en que normalmente la formulan los "reaccionarios", tiene su base de verdad en esta ruptura, y por ello su charla ha resultado mucho más atractiva que la correspondiente trivialidad de las mentes "liberales" que ponen ante nosotros la alternativa entre ir hacia delante o hacia atrás; alternativa que parece tan vacía de sentido precisamente porque todavía presupone una cadena no rota de continuidad.

En términos meramente de literatura europea, este hueco, este abrirse un abismo de espacio vacío y tiempo vacío, se hace visible de la manera más clara en la disparidad entre los dos mayores maestros literarios de nuestro tiempo: Marcel Proust y Franz Kafka. Proust es la

1. Reseña de *The Death of Virgil*, de Hermann Broch, traducido al inglés por Jean Starr Untermeyer, en: *The Nation*, 14 de septiembre de 1946. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

última y más bella despedida al mundo del siglo diecinueve, y a su obra, escrita en la clave del "ya no", volvemos una y otra vez cuando nos abruma el ánimo de la despedida y del pesar. Kafka, del otro lado, es nuestro contemporáneo sólo en una medida limitada. Ocurre como si él hubiese escrito desde el punto aventajado de un futuro distante, como si él sólo estuviera en casa, o hubiera podido estar en casa, en un mundo que "todavía no" es. Lo cual nos sitúa a cierta distancia de él siempre que nos disponemos a leer o a discutir su obra; distancia ésta que no disminuirá aunque sepamos que su arte es expresión de algún futuro que es también nuestro futuro, si es que hemos de tener algún futuro en absoluto.

Todos los demás grandes novelistas y poetas europeos encuentran su lugar propio y su patrón de medida en algún punto que se ubica entre estos maestros muertos. El libro de Hermann Broch, en cambio, cae bajo una categoría distinta de la del resto. Que el libro tiene en común con Proust la forma del monólogo interior, y con Kafka la absoluta y radical renuncia a entretener, así como también la preocupación por la metafísica; que comparta con Proust una profunda fruición por el mundo tal como nos viene dado, y con Kafka la creencia de que el "protagonista" de la novela no es ya un personaje con ciertas cualidades definidas, sino más bien el hombre como tal (pues la vida real del hombre y poeta Virgilio no es más que la ocasión de las especulaciones filosóficas de Broch); todo esto es cierto, y los historiadores de la literatura podrán decirlo más adelante.

Lo que es más importante, al menos en este momento, es que la obra de Broch se ha convertido —por su materia y por su extraordinaria dicción poética— en algo así como el eslabón perdido entre Proust y Kafka, entre un pasado que irremisiblemente hemos perdido y un futuro que aún no está disponible. En otras palabras, este libro es por sí mismo el tipo de puente que Virgilio trata de tender sobre el abismo del espacio vacío entre el "ya no" y el "todavía no". Y dado que este abismo es muy real; dado que, a cada año desde el fatal 1914, se ha hecho más profundo y temible, hasta que las fábricas de la muerte erigidas en el corazón de Europa cortaron definitivamente el gastado hilo que acaso aún nos uniera a una entidad histórica de más de dos mil años; dado que ya estamos viviendo en el "espacio vacío", con-

frontados con una realidad que ninguna idea tradicional preconcebida del mundo y del hombre es capaz de iluminar —por muy querida que esta tradición haya permanecido en nuestros corazones—, dado todo ello, hemos de sentir un profundo agradecimiento hacia la gran obra de poesía que se aferra tan apasionadamente a este único asunto.

Curiosamente, pocas cosas de la obra anterior de Broch señalaban al futuro autor de *La muerte de Virgilio. Los sonámbulos,* dejando aparte sus cualidades como novela, muestra sólo que su autor está harto de contar historias y lleno de impaciencia hacia su propia obra: a sus lectores les dice que mejor harían encontrando por sí solos un fin a la historia, y desprecia caracteres y trama para poder comprimir en su libro largas especulaciones sobre la naturaleza de la Historia. Hasta una cierta fecha, Broch era un buen contador de historias, bien humorado, divertido, no un gran poeta.

El acontecimiento que hizo de Broch un poeta parece haber coincidido con el último estadio del oscurecimiento en Europa. Cuando llegó la noche, Broch despertó. Despertó a una realidad que le abrumó tanto que inmediatamente la tradujo a un sueño, como procede en el caso de un hombre que se despabila en medio de la noche. Este sueño es *La muerte de Virgilio.*

Los críticos han dicho que el libro está escrito en prosa poética, lo cual no es del todo correcto. El estilo, único en su tensión concentrada, se parece más a esas invocaciones de los himnos homéricos en que el dios es convocado una y otra vez; en cada ocasión lo es en una sede distinta, en distinto emplazamiento mitológico, en distinto lugar de adoración —como si el adorador tuviera que asegurarse, asegurarse absolutamente, de no errar al dios—. De la misma forma, Broch invoca a la Vida, o a la Muerte, o al Amor, o al Tiempo, o al Espacio, como si quisiera asegurarse, asegurarse absolutamente, de que no yerra su objetivo. Esto confiere al monólogo una vehemencia urgente, y presta al texto la tensa, la concentrada acción de toda verdadera especulación.

En los "¡Oh!" de las invocaciones se engranan las emotivas descripciones, la detallada pintura paisajística en que la obra es tan pródiga. Se leen como un largo y dulce canto de despedida a todos los pintores de Occidente, y por su forma de invocación trascienden de

los objetos descritos, como si abrazasen todo lo que es bello o todo lo que es feo, todo el verde o todo el polvo terrenal, toda nobleza o toda vulgaridad.

El tema del libro de Broch es, como su título indica, las veinticuatro últimas horas de la vida de Virgilio. Pero la muerte está tratada no meramente como un hecho, sino como el último logro del hombre —ya sea en el sentido de que el momento del morir es la última y única oportunidad para saber de qué iba la vida, o en el sentido de que es entonces cuando uno somete a juicio toda su vida—. Este juicio no es una autoacusación, para lo que ya es demasiado tarde, ni una autojustificación, para lo que en cierto sentido es demasiado pronto; es el último esfuerzo por hallar la verdad, por hallar la última y definitiva palabra acerca de toda la historia. Y esto hace del juicio final un asunto humano, que el propio hombre, aun en los límites de sus fuerzas y posibilidades, debe resolver —como si el hombre quisiera ahorrarle a Dios todo el problema—. En este plano, el "ya no, todavía no" significa ya no estar vivo y todavía no estar muerto; y la tarea consiste en el logro consciente del juicio y de la verdad.

Este grandioso concepto de la muerte como una última tarea, en lugar de como una última calamidad, evita que las especulaciones de Broch caigan en la trampa de las filosofías contemporáneas de la muerte, para las cuales la vida lleva en sí el germen de la muerte y, en consecuencia, el momento de la muerte aparece como la "meta de la vida"[2]. Si la muerte es la tarea final del hombre que vive, entonces la vida nos ha sido dada no como un veneno infectado de muerte, sino, antes bien, bajo ciertas condiciones, a saber, que siempre "nos mantengamos en el puente que se tiende entre invisibilidad e invisibilidad, estando, sin embargo, (...) cogidos por la corriente".

El verdadero tema del libro es, con todo, la posición del artista en el mundo y en la Historia, o sea: la posición del hombre que no se limita a "hacer", como un ser humano, sino que, como Dios, aunque sólo en apariencia, "crea". El artista está excluido para siempre de la realidad y desterrado al "recinto vacío de la belleza". Su jugar a la eternidad —y este juego de hechizos al que llamamos belleza— se torna

2. "Meta" como finalidad: "goal of life". (N. del T.)

"risa que destruye la realidad", risa que brota de la terrible intuición de que la Creación misma, y no meramente el jugar el hombre a creador, puede ser destruida. En esta risa, el poeta "se rebaja a los patrones del populacho", a esa vulgaridad cínica y degradada sobre la cual ha sido llevado en litera a través de los suburbios de Brindisi. El populacho y el artista están ávidos por igual de autoidolatría, se cuidan sólo de sí mismos y están excluidos de toda verdadera comunidad, que se basa en el servicio. "Intoxicados de soledad", de la que brota en idéntica medida "la intoxicación de la sangre, la intoxicación de la muerte, y ... la intoxicación de la belleza", el populacho y el poeta son igual de traicioneros y se despreocupan por igual de la verdad, y por ello no son dignos en absoluto de confianza y están en la necesidad de olvidar la realidad, ya sea mediante la belleza, ya mediante los juegos del circo; ambos intoxicados de "formas vacías y palabras vacías".

Dado que el arco iris de la belleza no puede tender un puente entre el "ya no y el todavía no", el poeta está forzado a caer "en la vulgaridad (...), donde la vulgaridad presenta su peor cara: la literaturalidad". De esta clarividencia de Virgilio surge la decisión que se convierte en trama central de la historia, la decisión de quemar la *Eneida,* de hacer que "el fuego de la realidad consuma" la obra. Esta acción, este sacrificio, aparece de repente como la única vía de escape "al recinto vacío de la belleza", la única puerta desde la que, incluso moribundo y en la ultimísima hora, el poeta aún puede ver la tierra prometida de la realidad y de la camaradería humana.

En este momento es cuando los amigos entran en escena, tratando de evitar lo que claramente son meros delirios febriles de un moribundo. Sigue luego el largo diálogo entre Virgilio y Octavio —una de las piezas más impresionantes y llenas de verdad de toda la literatura histórica—, que concluye con el abandono del sacrificio. El sacrificio, después de todo, se habría hecho sólo por la salvación del alma, por ansiedad acerca del yo, por mor del símbolo —mientras que el abandono del plan y la entrega del manuscrito arrancan del amigo imperial una última sonrisa de felicidad—.

Llega luego la muerte; cuando amablemente, uno detrás de otro, los amigos van desapareciendo, la barca desciende a las profundidades de los elementos y el hombre retorna en paz del largo viaje de la liber-

tad a la serena espera de un Universo no expresado. Su muerte le pareció muerte feliz: había encontrado el puente con que salvar el abismo que se abre entre "el ya no y el todavía no" de la Historia, entre el "ya no" de las leyes antiguas y el "todavía no" de la nueva palabra salvífica, entre la vida y la muerte: "no está aquí, pero ya está a mano; así es como ha sonado y como sonará".

El libro está escrito en un bellísimo y extremadamente complejo alemán. La obra del traductor supera toda alabanza.

XVIII

¿Qué es la filosofía de la existencia?[1]

La filosofía de la existencia tiene una historia de al menos cien años. Se inició con el último Schelling y con Kierkegaard, se desarrolló en Nietzsche en un gran abanico de posibilidades, aún hoy no agotadas, determinó lo esencial del pensamiento de Bergson y de la llamada filosofía de la vida, hasta alcanzar finalmente en la Alemania de posguerra, con Scheler, Heidegger y Jaspers, una conciencia hasta hoy no superada acerca de qué es en verdad de lo que se trata en la filosofía contemporánea.

El término "existencia" no significa primeramente nada más que el ser del hombre, con independencia de todas las cualidades y capacidades del individuo investigables psicológicamente. En esta medida vale a propósito de la filosofía de la existencia lo mismo que Heidegger observó con razón, en cierta ocasión, a propósito de "filosofía de la vida": el término es más o menos tan carente de sentido como "botánica de las plantas". Solo que no es ningún accidente que la palabra "ser" haya sido sustituida por la palabra "existencia". En este cambio terminológico se oculta de hecho uno de los problemas capitales de la filosofía contemporánea.

La filosofía de Hegel había explicado conjuntamente, en una completud nunca antes alcanzada, los fenómenos de la naturaleza y de la Historia y los había organizado en un todo extrañamente unitario —acerca del cual nunca se estaba del todo seguro de si proporcionaba a lo real un hogar o una prisión—. Ella fue en verdad "el búho de Minerva que emprende el vuelo al atardecer". Tal como se hizo patente inmediatamente después de la muerte de su creador, este sistema era

1. La versión inglesa de este ensayo, aparecida en *Partisan Review*, XVIII/1, 1946, era una traducción —seguramente no debida a la propia Arendt— de un manuscrito alemán más amplio, que es el que dio lugar a *Was ist Existenz-Philosophie?* y fue incluido en *Sechs Essays* [*Seis ensayos*], Heidelberg, 1948. De esta edición alemana lo ha traducido, con una sola variación que se hará constar, Agustín Serrano de Haro.

la última palabra de toda la filosofía occidental, en tanto en cuanto ésta —pese a toda su multiplicidad y sus aparentes contradicciones internas— nunca había osado desde Parménides poner en cuestión el "tó gár autó estí noein te kaí einai" —"pues lo mismo es pensar y ser"—. Lo que vino después de Hegel, o tuvo carácter epigonal o fue una rebelión de los filósofos contra la filosofía en general, rebelión contra o desesperación de esa identidad de pensar y ser.

Todas las llamadas escuelas de filosofía más reciente comparten este carácter epigonal. Todas tratan de restaurar la unidad del pensar y el ser, y es enteramente indiferente si conseguían armonizarlos asumiendo la materia como absoluto (materialistas) o el espíritu como absoluto (idealistas), o si más bien intentaban producir, por medio de juegos de perspectivas, un todo de tonalidades más espinozistas.

El intento fenomenológico de reconstrucción

Entre las corrientes epigonales de los últimos cien años, las más contemporáneas e interesantes son el pragmatismo y la fenomenología. La fenomenología en particular ha ejercido sobre la filosofía actual una influencia que ni es accidental ni se debe sólo a su metodología. Husserl trató de restablecer la relación ancestral entre el ser y el pensar, que había garantizado al hombre su hogar en el mundo, mediante un rodeo a través de la estructura intencional de la conciencia. Dado que todo acto de conciencia tiene por esencia un objeto, puedo al menos estar seguro de una cosa, a saber: de que yo "tengo" los objetos de mi conciencia. Con ello, haciendo completa abstracción de la pregunta acerca de la realidad, se puede sencillamente "poner entre paréntesis" la pregunta por el ser: yo tengo a todo ente como algo que es consciente, y, en cuanto conciencia, yo soy, a mi modo humano, el ser del mundo. (El árbol *visto*, el árbol como objeto de mi conciencia, no necesita ser el árbol "*real*", pero es, en todo caso, el objeto real de mi conciencia.)

El sentimiento contemporáneo de inhospitalidad del mundo ha prendido siempre en ocasión de cosas individuales sacadas de su contexto de funcionamiento. De ello es un testigo difícil de pasar por alto

la literatura contemporánea y buena parte de la pintura contemporánea. Interprétese esta inhospitalidad sociológica o psicológicamente como se quiera, su fundamento filosófico es éste: el contexto, la trama de funcionamiento del mundo, en la que yo mismo estoy co-inserto, siempre puede justificar y explicar que haya, por ejemplo, mesas o sillas, pero nunca podrá hacerme comprensible por qué *existe esta* mesa. Y es la existencia de *esta mesa*, con independencia de las mesas en general, lo que origina la conmoción del filosofar.

La fenomenología pareció dominar este problema, que es mucho más que sólo teorético. En la descripción fenomenológica de la conciencia, ella captaba como contenidos de cualesquiera actos de conciencia justamente a las cosas aisladas y escindidas de su trama funcional, y así parecía que, a través de "la corriente de conciencia", ellas volvían a vincularse con el hombre. Es más, Husserl afirmaba incluso que con este rodeo a través de la conciencia y a partir de una captación global de todos los contenidos fácticos de conciencia (*mathesis universalis*), estaba en condiciones de reconstruir de nuevas el mundo que se había hecho pedazos. Tal constitución de nuevas del mundo desde la conciencia equivaldría a una segunda creación del mundo, por cuanto en ella el mundo perdería su carácter contingente, que es a la vez su carácter de realidad, y no aparecería ya como un mundo predado al hombre sino como uno creado por el hombre.

En esta aspiración fundamental de la fenomenología está el intento más consistente y contemporáneo por dar una nueva fundamentación al humanismo. La famosa carta de despedida de Hofmannsthal a Stefan George, en que se confiesa a favor "de las cosas pequeñas" y contra las grandes palabras —pues en las pequeñas cosas yace oculto el misterio de la realidad—, guarda la más íntima relación con el sentimiento vital del que ha surgido la fenomenología. Ambos, Husserl como Hofmannsthal, son clasicistas, si por *clasicismo* se entiende el intento llevado hasta el final de que una imitación rigurosa de lo clásico —y esto significa: del tener el hombre su hogar en el mundo— conjure una nueva patria para el hombre a partir de este mundo que se ha vuelto inhóspito. El husserliano "A las cosas mismas" no es menos un conjuro que la llamada de Hofmannsthal a las cosas pequeñas. Y si aún pudiera conseguirse algo con conjuros, en un tiempo cuyo único

patrimonio es que en él todo conjuro fracasa, habría entonces sin duda que empezar por lo más pequeño y lo de más modesta apariencia, las "pequeñas cosas" nada aparentes, las pequeñas palabras nada aparentes.

Ciertamente fue esta aparente falta de pretenciosidad lo que hizo que los análisis de la conciencia de Husserl (que Jaspers siempre encontró de poca relevancia para la filosofía, ya que él no tendía ni al encantamiento ni al clasicismo) influyeran de manera tan decisiva tanto sobre el joven Heidegger como sobre el joven Scheler, aunque Husserl no supiera anticipar a la filosofía de la existencia ninguno de sus contenidos decisivos. La asunción ampliamente aceptada de que la influencia de Husserl ha sido relevante sólo en lo metodológico es, en cambio, correcta en la medida en que él liberó a la filosofía contemporánea, a la que en rigor él mismo no pertenecía, de las cadenas del historicismo. En la estela de Hegel y bajo la presión de un interés extraordinariamente intensificado por la Historia, la filosofía amenazaba disolverse en especulaciones sobre la posible legalidad del curso de la Historia. Nada importa a este respecto si tales especulaciones eran de tonalidad optimista o pesimista, si querían computar el progreso como inevitable o la decadencia como predestinada. Lo esencial era únicamente que en ambos casos el hombre se asemeja, en las palabras de Herder, a la "hormiga" que "se limita a arrastrarse bajo la rueda del destino".

La insistencia de Husserl en "las cosas mismas", que cortaba con tales especulaciones vacías y hacía hincapié en separar el contenido y la génesis de un suceso fenoménicamente dado, obró en un sentido liberador, por cuanto ahora el hombre podía volver a ser tema de la filosofía; el hombre, no el curso de la Historia o de la naturaleza, ni el curso del devenir biológico o psicológico, en todos los cuales está enredado.

Esta liberación de la filosofía, este hecho casi negativo del que el propio Husserl —que carecía por completo de sentido histórico— nunca llegó a ser realmente consciente, ha sido, sin embargo, fructífero. Ha resultado mucho más esencial que la filosofía positiva de Husserl; la cual buscaba tranquilizarnos a propósito de justo la cuestión con que no acertaba a tranquilizarse toda la filosofía contemporánea, a saber: a propósito de que el hombre esté forzado a decir "sí" a un ser

que él no ha creado y que le es esencialmente ajeno. Con la transformación del ser-ajeno en ser-consciente trataba Husserl de rehumanizar el mundo, igual que Hofmannstahl buscaba al conjuro de las cosas pequeñas despertar en nosotros la antigua ternura por el mundo. En lo que este humanismo contemporáneo, esta disposición a la modestia, fracasa siempre de nuevo, es en la *hybris* igualmente contemporánea y subyacente a él, que, secretamente (en Hofmannstahl) o abierta e ingenuamente (en Husserl), aún espera, de este modo tan lleno de discreción, llegar a hacer del hombre lo que el hombre no puede ser: creador del mundo y creador de sí mismo.

En oposición a la modestia transida de *hybris* de Husserl, la filosofía contemporánea no epigonal trata, de distintas maneras, de reconciliarse con el hecho de que el hombre no es el creador del mundo. A tal fin intenta una y otra vez, y siempre en sus mejores puntos de partida, colocar al hombre allí donde Schelling, en un peculiar modo de malentenderse, colocó a Dios: en el lugar del "señor del Ser".

La demolición por Kant del viejo mundo y la llamada de Schelling a uno nuevo

Hasta donde yo sé, la palabra "existencia" en el sentido contemporáneo aparece por vez primera en el Schelling tardío. Schelling sabía muy bien contra qué se rebelaba cuando frente a "la filosofía negativa", frente a "la filosofía del pensamiento puro", proponía "la filosofía positiva" que "parte de la existencia (...) y la toma primeramente sólo como puro hecho de ser". Sabe que con ello el filósofo se ha despedido de "la vida contemplativa"; y sabe que "el yo es lo que ha dado la señal para el cambio de dirección", porque "la desesperación última se había apoderado de él" en la filosofía del puro pensamiento, "que no está en condiciones de explicar lo contingente y la realidad efectiva de las cosas"[2]. Todo irracionalismo contemporáneo, toda hostilidad con-

2. Arendt no hace ninguna indicación acerca de la procedencia de las citas de Schelling que aparecen en este apartado. En su mayor parte proceden aparentemente de *Las edades del mundo* y de *Introducción a la filosofía de la revelación.* (N. del T.)

temporánea hacia el espíritu y hacia la razón se fundan en esta desesperación.

Con el conocimiento de que "lo que algo es" nunca está en condiciones de explicar "el hecho de que algo sea", con la colosal conmoción de una realidad en sí misma vacía, arranca la filosofía contemporánea. Cuanto más vacía de todas las cualidades esté la realidad, con tanta más inmediatez y desnudez aparece en ella lo único que en adelante interesa: *que* es. De aquí que desde un comienzo se entronice lo contingente, la dimensión en que el hombre se ve directamente asaltado por la realidad como lo no sujetable a cálculo, lo enteramente no pensable y no previsible. Y de aquí también que la filosofía se ocupe de reunir las "situaciones límite" (Jaspers), es decir, las situaciones en que el hombre se ve llevado a filosofar: muerte, culpa, destino, azar, en vista de que en todas estas experiencias la realidad comparece como inescapable, como no resoluble en pensamiento. En ellas el hombre cobra conciencia de que es independiente, de que no depende de algo individual o siquiera de su limitación general, sino que depende del hecho de que *es*.

También en razón de que *essentia* y *existentia* nada tienen ya que ver la una con la otra, la filosofía contemporánea se aparta de las ciencias, que investigan el "qué" de las cosas. Expresado en términos kierkegardianos, la verdad objetiva de la ciencia resulta indiferente, pues permanece neutral ante la pregunta de la existencia, y la verdad subjetiva, la verdad del "existente", es una paradoja porque nunca puede hacerse objetiva y llegar a valer con generalidad. Si ser y pensar no son ya lo mismo, si mediante el pensamiento ya no puedo penetrar en la verdadera realidad de las cosas —pues la naturaleza de las cosas nada tiene que ver con su realidad—, entonces la ciencia podrá ser lo que quiera, pero en ningún caso proporcionará ya verdad en el ámbito humano, ninguna verdad que importe a los hombres. Debido sobre todo al ejemplo de Kierkegaard, este apartarse de la ciencia se ha confundido a menudo con una actitud de procedencia cristiana. Pero para esta filosofía, pensada sobre la realidad, no se trata en absoluto de que la ocupación con las cosas de este mundo —al modo de la *curiositas* o la *dispersio*— en contraste con un mundo distinto y más verdadero, distraiga de la salvación del alma. Lo que esta filosofía quiere es entera-

mente este mundo, solo que este mundo ha perdido justo su carácter de realidad.

La unidad de pensar y ser tenía por presupuesto la coincidencia preestablecida de *essentia* y *existentia*: todo lo pensable existe asimismo, y todo lo existente, en razón de su cognoscibilidad, ha de ser asimismo racional. Esta unidad fue demolida por Kant; por Kant, el auténtico fundador, aunque casi secreto, de la filosofía contemporánea y que hasta hoy ha seguido siendo también su rey secreto. La mostración kantiana de la estructura antinómica de la razón y su análisis de las proposiciones sintéticas, que prueba cómo en toda proposición en que se dice algo acerca de la realidad vamos más allá del concepto (de la *essentia*), habían ya desposeído al hombre de su antiguo acogimiento al ser. Tal acogida en el ser había quedado intacta en el propio cristianismo, que se limitó a reinterpretarla en el seno del "plan divino de salvación". Ahora, sin embargo, el hombre no podía ya estar seguro ni del sentido ni del ser de este mundo cristiano terreno, como tampoco del ser eternamente presente del cosmos antiguo, y hasta la definición tradicional de la verdad como *aequatio intellectus et rei* había quedado desbaratada.

Ya antes de que Kant revolucionase el concepto occidental de ser, Descartes había planteado la pregunta por la realidad en un sentido muy contemporáneo, para a continuación responderla en sentido enteramente tradicional. La pregunta de si *existe* ser en general es tan contemporánea como irrelevante resulta la respuesta del *cogito ergo sum*, que, como ya observó Nietzsche, nunca prueba la existencia del *ego cogitans* sino a lo sumo la existencia del *cogitare*. En otras palabras, del "yo pienso" nunca brota el yo que realmente vive, sino sólo un yo igualmente pensado. Esto es lo que sabemos desde Kant.

De la destrucción kantiana de la unidad antigua entre pensamiento y ser dependen más cosas de las que comúnmente se acepta en la historia de la secularización. La refutación de Kant de la demostración ontológica de la existencia de Dios ha destruido toda fe racional en Dios; ésta descansaba en que lo que yo puedo concluir de manera racional tiene también que existir, y tal fe no sólo es más antigua que el cristianismo, sino que, presumiblemente desde el mismo Renacimiento, había echado raíces mucho más firmes en la humanidad europea.

La llamada desdivinización del mundo, o sea, el saber que con la razón no podemos demostrar la existencia de Dios, afecta a los conceptos filosóficos antiguos tanto al menos como a la religión cristiana. En un mundo desdivinizado, el hombre puede interpretarse como "estando abandonado" o como "siendo soberano". Para cada filósofo contemporáneo —y no sólo para Nietzsche— esta alternativa se convierte en la piedra de toque de su filosofía.

En nuestra perspectiva Hegel es el último de los filósofos antiguos, puesto que fue el último en escapar con éxito a esta cuestión. Y con Schelling empieza la filosofía contemporánea, puesto que él deja inequívocamente claro que para él se trata sólo del individuo; del individuo que "aspira a Dios (...) en quien hay providencia" y que es el "señor del Ser"; en todo lo cual lo que verdaderamente importa a Schelling es el "individuo liberado de toda universalidad", o sea, el ser humano real; pues "no es lo universal en el hombre lo que ansía la felicidad, sino que el individuo la ansía". En esta desconcertante franqueza a propósito de la pretensión individual de felicidad (tras el desprecio kantiano hacia el antiguo deseo de felicidad no era en absoluto tan sencillo volver a confesar algo así), hay algo más que únicamente el deseo desesperado de retornar a una providencia que acoja al hombre. Lo que Kant no comprendió al demoler el antiguo concepto de ser, fue que al mismo tiempo había puesto en cuestión la realidad de todo lo que no fuera sólo individual; y que tal demolición implicaba, en efecto, lo que Schelling podía ahora decir directamente: "No existe nada universal sino sólo lo individual, y el *ser universal* existe sólo si es el *ser individual absoluto*".

Con esta posición, que se seguía inmediatamente de Kant, se negaba de un golpe el reino absoluto de ideas y valores universales captables por el hombre mediante la razón, y se colocaba al hombre en medio de un mundo en el cual no podía ya sostenerse en nada: ni en su razón, que patentemente no bastaba para el conocimiento del ser; ni en el ideal de su razón, cuya existencia no era demostrable; ni en lo universal, que de nuevo existía únicamente como individuo humano.

De ahora en adelante, la palabra "existente" se emplea siempre en oposición a lo sólo pensado, a lo que sólo es objeto de consideración teórica; como lo concreto, en oposición a lo sólo abstracto; como lo

individual, en oposición a lo sólo universal. Y esto significa ni más ni menos que lo siguiente: que la filosofía, que desde Platón pensaba sólo en conceptos, se llena ahora de desconfianza hacia el concepto como tal. Desde este momento los filósofos no han llegado nunca a desembarazarse del todo de la mala conciencia de hacer filosofía.

La demolición por Kant del concepto antiguo de ser tenía por objetivo la instauración de la autonomía del hombre, lo que él llamaba "la dignidad del hombre". Kant es el primer filósofo que quiere comprender íntegramente al hombre en función de una legalidad propia suya, y que trata de desligarle del orden general del ser en el cual sería una cosa entre cosas (incluso si como *res cogitans* se lo opone a la *res extensa*). Aquí se instaura en el pensamiento "la mayoría de edad del hombre" en el sentido de Lessing, y no es ningún accidente que esta clarificación filosófica de la mayoría de edad del hombre coincidiera con la Revolución francesa. Kant es en verdad *el* filósofo de la Revolución francesa. Y tan decisivo como fue para el desarrollo del siglo diecinueve el hecho de que nada sucumbió más rápido que el nuevo concepto revolucionario del *citoyen*, así también fue decisivo para el desarrollo de la filosofía poskantiana el que nada sucumbiese más rápido que este nuevo concepto de hombre que acababa de germinar.

La demolición kantiana del antiguo concepto de ser dejó el trabajo a medias. Destruyó la antigua identidad de ser y pensar y, con ella, la idea de la armonía preestablecida entre hombre y mundo. Lo que Kant no co-destruyó, sino que implícitamente conservó, fue el concepto de ser como lo que está predado y a cuyas leyes el hombre se encuentra sometido en todo caso; concepto éste igualmente antiguo y unido de la manera más íntima a esa armonía. Pero tal idea del ser sólo era soportable para el hombre en tanto que, en el sentimiento de acogida al ser y de pertenencia al mundo, conservaba cuando menos la certeza de poder conocer el ser y poder conocer el curso del mundo. En esto descansaba el concepto de destino de la Antigüedad, y en general el de toda la historia de Occidente hasta el siglo diecinueve (es decir, hasta el surgimiento de la novela); sin este orgullo del hombre, la tragedia habría sido tan imposible como la filosofía occidental. Tampoco el cristianismo negó nunca que el hombre pueda tener inteligencia del plan divino de salvación, siendo indiferente a este respecto si tal inte-

ligencia la debe a su propia razón, que es semejante a la divina, o a revelación de Dios. En ambos casos, el hombre está iniciado en los misterios del cosmos y del curso del mundo.

Lo que vale a propósito de la demolición kantiana del concepto antiguo de ser, vale *a fortiori* a propósito de su nuevo concepto de la libertad del hombre, en el que ya está prediseñado el enfoque modernista de su falta de libertad. En Kant, el hombre tiene ciertamente la posibilidad de determinar sus acciones desde la libertad de la voluntad buena; pero estas mismas acciones caen bajo la legalidad causal de la naturaleza, que es una de las esferas de ser esencialmente ajena al hombre. Tan pronto como la acción humana sale de la subjetividad, que es libertad, entra en la esfera objetiva, que es causalidad, y pierde su carácter libre. El hombre libre en sí está irremisiblemente dejado al curso de una naturaleza que le es ajena, librado a un destino que le es contrario, que destruye su libertad. Así queda expresada una vez más la estructura antinómica de la existencia del hombre en la medida en que discurre en el mundo. Cuando Kant hacía al hombre señor y medida de los hombres, lo rebajaba al mismo tiempo a esclavo del ser. Contra esta degradación han protestado cada uno de los filósofos posteriores desde Schelling. Y de esta humillación del mismo hombre que era convocado a su madurez se ocupa la filosofía contemporánea hasta hoy. Es como si nunca antes se hubiese enaltecido tanto al hombre y como si nunca antes hubiese el hombre caído tan bajo.

Desde Kant, todas las filosofías han contenido, de un lado, un elemento de rebeldía y, de otro, algún concepto franco u oculto de destino. Hasta el propio Marx, que quería, en sus propias palabras, dejar de interpretar el mundo y cambiarlo, se sitúa como en el umbral de un nuevo concepto de ser y de mundo, en el cual ser y mundo dejan de ser reconocidos como sólo previamente dados y pasan a serlo como posible producto del hombre. No obstante lo cual, el propio Marx huía a escape hacia la antigua acogida en el ser cuando explicaba que la libertad consistía en comprensión de la necesidad; y devolvía así al hombre, que al perder su puesto había perdido también su orgullo de ser, una dignidad con la que en realidad ya no sabía qué hacer. El *amor fati* de Nietzsche, la resolución heideggeriana, la rebeldía de Camus de afrontar la vida pese al absurdo de la *condition humaine*, absurdo que

consiste en la condición apátrida del hombre en el mundo, no son todos ellos otra cosa que intentos de rescatar al hombre y re-acogerlo. No es accidental el que los gestos heroicos se hayan convertido desde Nietzsche en *la* pose de la filosofía; y algún heroísmo sí que exigía el vivir en un mundo como el que Kant legó. Las filosofías más recientes, con sus heroicas poses modernistas, muestran, con sólo una excesiva claridad, que en numerosas direcciones estaban, desde luego, en condiciones de pensar a Kant hasta el final, pero sin dar un solo paso más allá de él —dando más bien la mayoría de ellas, de manera coherente y desesperada, algunos pasos atrás respecto de Kant—. Pues todas ellas, con la única gran excepción de Jaspers, han abandonado en algún momento el concepto kantiano fundamental de la libertad y dignidad del hombre.

En la exigencia de Schelling de "habérselas" con el "verdadero señor del Ser", se expresaba el deseo de volver a participar en el curso del mundo, del que el hombre libre había quedado excluido desde Kant. Schelling escapa de nuevo hacia un Dios filosófico, justo porque asume de Kant "el *factum* de la caída del hombre" y él no dispone ya de la extraordinaria serenidad de Kant a la hora de, sencillamente, conformarse. Pues la serenidad de Kant, que tan imponente nos resulta, únicamente se debe, al cabo, a que él aún estaba firmemente arraigado en la tradición de que la filosofía es en lo esencial idéntica a la consideración teórica; tradición que el propio Kant, en parte sin saberlo, contribuyó a destruir. La "filosofía positiva" de Schelling se refugia en Dios, para que "Él haga frente al *factum* de la caída"; lo que quiere decir: para que Él ayude al hombre, que al encontrar su libertad perdió su realidad, a volver a ser una realidad.

La razón de que la mayoría de exposiciones de la filosofía de la existencia pase por alto a Schelling está en que ningún filósofo ha seguido el camino de Schelling para resolver las aporías kantianas entre la libertad subjetiva y la ausencia objetiva de libertad. En lugar de una "filosofía positiva" se intentó, pese a la excepción de Nietzsche, reinterpretar al hombre de manera que él pueda volver a acoplarse de algún modo en este mundo que le desposee de su dignidad; el fracaso del hombre habría que ponerlo a cuenta de su ser y no sólo al de su destino; no sería culpa de una naturaleza que le es hostil por estar com-

pletamente determinada según legalidad causal, sino que su fracaso está ya prefigurado en su propia esencia. Por esta razón se abandonaron los conceptos kantianos de libertad y dignidad del hombre, igual que los esbozos kantianos acerca de la humanidad como principio regulativo de toda acción política, y por ello surgió esa peculiar melancolía que desde Kierkegaard ha sido el rasgo distintivo de toda filosofía no completamente superficial. Siempre ha parecido preferible estar sometido a "la caída" como a una ley interna de la existencia humana, que venir a caer a causa del mundo extraño, organizado causalmente.

El nacimiento del sí-mismo: Kierkegaard

Con Kierkegaard empieza la filosofía contemporánea de la existencia. No hay un solo filósofo de la existencia en que no se deje comprobar su influjo. Como es sabido, Kierkegaard parte de una crítica a Hegel (y, podría añadirse, de un silenciamiento de Schelling, cuya filosofía tardía él conoció por sus cursos universitarios). Al sistema hegeliano, que pretendía abarcar el "todo" y explicarlo, opone Kierkegaard el individuo, el hombre individual para el que no ha quedado sitio ni sentido en el todo que el espíritu del mundo dirige. En otras palabras, Kierkegaard parte de la pérdida del individuo en el mundo explicado por completo. El individuo se encuentra en permanente contradicción con este mundo explicado, ya que su "existencia", o sea, la pura facticidad de su existir en su plena contingencia (que justo yo sea *yo*, y que yo justo *sea* y no no sea) ni puede anticiparla la razón ni puede la razón resolverla en algo puramente pensable.

Pero esta existencia que yo soy a cada instante, y que no puedo concebir con la razón, es lo único de que puedo estar verdaderamente cierto en el sentido de una evidencia indubitable. La tarea del hombre es, pues, "subjetivizarse", como ser que existe con conciencia y que constantemente hace realidad en el mundo las implicaciones paradójicas de su vivir. Todas las preguntas esenciales de la filosofía: la inmortalidad del alma, la libertad del hombre, la unidad del mundo, es decir, todas las cuestiones cuya estructura antinómica Kant había probado en las antinomias de la razón pura, han de concebirse únicamente como "ver-

dades subjetivas", no conocerse como verdades objetivas. Ejemplo de filósofo "en la existencia" es Sócrates, con su "si es que hay inmortalidad". "¿Es que acaso era un escéptico?" —sigue Kierkegaard en una de sus más grandes interpretaciones, de entre las muchas grandes que pueblan su obra—. "De ningún modo. A ese 'si es que' pone Sócrates su vida, y por él se atreve a morir; la ausencia de saber en Sócrates era así la expresión de que la verdad eterna se relaciona con un existente y de que, mientras éste viva, aquélla debe seguir siendo para él una paradoja"[3].

Así, pues, lo general de lo que la filosofía se había ocupado durante tanto tiempo en el conocer puro, tiene que ser puesto en una relación real con el hombre. Esta relación sólo puede ser paradójica por cuanto el hombre es ya siempre un individuo. En la paradoja el individuo puede captar lo general, hacer de ello el contenido de su existencia y, así, llevar esa vida paradójica de que Kierkegaard se pone a sí mismo por testigo. En el vivir paradójico, el hombre intenta hacer realidad la contradicción de que "lo general", si aspira a ser real y a tener sentido para el hombre, "toma forma como individuo". Más adelante Kierkegaard interpretará esta forma de vida con las categorías de la "excepción": excepción respecto de la existencia general y de término medio de la cotidianidad; y, además, una excepción en favor de la cual el hombre opta sólo porque Dios le llama a ello, y le llama para hacer de él un ejemplo de cómo le va al hombre en la paradoja de su vivir en el mundo. En la excepción, el hombre hace realidad como individuo las estructuras genéricas de la existencia en general. Característico de la filosofía de la existencia en su conjunto es entender básicamente por 'existencial' lo que Kierkegaard ha expuesto en la categoría de la excepción. En el comportamiento existencial se trata siempre de hacer realidad las estructuras más generales de la vida (en oposición a su mera consideración teórica).

En Kierkegaard, la pasión por subjetivizarse se enciende en ocasión de la angustia realizada ante la muerte, como el acontecimiento en que tengo garantizado que estaré solo, que seré un individuo cortado de la

3. La cita corresponde al *Postscriptum conclusivo no científico a las Migajas filosóficas* (N. del T.)

cotidianidad de término medio. El pensar en la muerte se convierte en una "acción" porque en él el hombre se subjetiviza, se desliga del mundo y del vivir cotidiano con los hombres. Psicológicamente, lo que subyace a esta técnica íntima de reflexión no es más que la asunción de que el pensamiento de que un día ya no existiré ha de disipar, asimismo, mi interés por lo que existe. Enteramente característico de la filosofía contemporánea es el que esta asunción sea aceptada por tantos pensadores sin el menor reparo y casi de una manera inocente. Sobre este presupuesto descansa no sólo la "interioridad" del hombre contemporáneo, sino también la resolución fanática —que empieza igualmente con Kierkegaard— a tomarse en serio ese único instante que tiene garantía de existencia, o sea, de realidad.

Esta nueva seriedad hacia la vida, que la muerte suscita a la contra, no implicaba necesariamente, en absoluto, un "sí" a la vida o un "sí" a la existencia del hombre como tal. De hecho sólo Nietzsche y, en su estela, Jaspers han hecho explícitamente de este "sí" el suelo de su filosofar; y tal es la razón también de que las reflexiones filosóficas de Jaspers encuentren un camino positivo hacia la filosofía. Kierkegaard y, en su estela, Heidegger siempre han interpretado la muerte como la verdadera "objeción" contra el ser del hombre, como prueba de su "nihilidad" —en lo cual posiblemente el análisis de Heidegger de la muerte y de los rasgos del vivir humano vinculados a ella llegue incluso a superar al de Kierkegaard en penetración y agudeza—.

Es claro que la peculiar acción interna kierkegardiana de "subjetivizarse" lleva directamente fuera de la filosofía. Sólo encaja en la filosofía en la medida en que haya que encontrar razones filosóficas para la revuelta de los filósofos contra la filosofía. Caso parecido, aunque casi en el polo opuesto, es el de Marx, quien se limitaba igualmente a explicar de manera filosófica que el hombre puede cambiar el mundo y que por tanto debe dejar de interpretarlo. Común a ambos es que los dos querían pasar directamente a la acción; ninguno de ellos dio en la idea de, una vez puesta en duda la prerrogativa de la consideración teórica y una vez que se ha desesperado de la posibilidad de un conocimiento puramente teórico, comenzar la filosofía sobre una nueva base. El resultado fue que Kierkegaard se refugió en la psicología para la descripción de la actividad íntima, y Marx se refugió en una ciencia de

la política para la descripción de la acción externa. Con la diferencia, desde luego, de que Marx sí volvió con posterioridad a aceptar la seguridad de la filosofía hegeliana, modificándola con ese su "ponerla patas abajo" menos de lo que él creía. Para la filosofía no era tan decisivo que el principio hegeliano del espíritu fuese sustituido por el principio marxista de la materia, sino más bien el hecho de que otra vez se restableciese la unidad de hombre y mundo, y otra vez de manera doctrinaria, puramente hipotética, y por ello no convincente para el hombre contemporáneo.

Kierkegaard ha sido mucho más importante que Marx en el desarrollo ulterior de la filosofía porque él sí se aferró al desesperar de la filosofía. La filosofía posterior tomó de él sobre todo unos nuevos contenidos concretos. Que son, en esencia, los siguientes: la *muerte* como garante del *principium individuationis*, pues la muerte, lo archicomún a todos, me golpea al mismo tiempo en irremediable completa soledad; la *contingencia* como garante de la realidad, que sólo está dada al imponerse sobre mí y al convencerme merced justo a su condición de incalculable y de irresoluble en pensamiento; la *culpa* como categoría de toda acción humana, una acción que fracasa no en el mundo sino en el mismo yo, en la medida en que siempre asumo sobre mí responsabilidades que no puedo abarcar en su conjunto, y en la medida en que mis propias decisiones me fuerzan siempre a postergar otras cosas. La culpa se vuelve así, al propio tiempo, el modo y manera en que yo mismo me vuelvo un ser real, en que quedo enredado en la realidad.

Los nuevos contenidos de la filosofía emergen por vez primera con total nitidez en la *Psicología de las concepciones del mundo* de Jaspers, y lo hacen como "las situaciones límite" en que el hombre se encuentra emplazado debido a la estructura antinómica de su existencia, y que son las que prestan al hombre el verdadero impulso al filosofar. Ya en esta obra temprana intenta el propio Jaspers fundar sobre las situaciones límite una nueva forma de filosofía, y para ello asocia a los nuevos contenidos reasumidos de Kierkegaard uno adicional, que en ocasiones llama "lucha" y en ocasiones "amor", pero que, en todo caso, se convertirá más tarde —en la teoría de la "comunicación"— en la nueva forma de comunicación filosófica. En oposición a Jaspers, Heideg-

ger intenta con los nuevos contenidos revivir la filosofía sistemática enteramente en el sentido de la tradición.

El sí-mismo como ser y como nada: Heidegger

El intento de Heidegger de, pese a Kant y contra Kant, volver a instaurar una ontología condujo a una profunda transformación de la terminología filosófica recibida. Por esta razón Heidegger siempre parece a primer vista mucho más revolucionario que Jaspers, y esta apariencia terminológica ha perjudicado mucho la correcta valoración de su filosofía. Heidegger dice claramente que él quiere fundamentar de nuevo una ontología, y con esto no puede haber querido significar otra cosa que que se proponía contener y revertir la demolición del concepto antiguo de ser iniciada por Kant. No hay razón para no tomarse esto en serio, incluso si se ha de llegar a la conclusión de que la ontología en el sentido tradicional no puede reinstaurarse a partir de los contenidos que proceden de la revuelta contra la filosofía[4].

4. Cuestión distinta y muy digna de discusión es la de si la filosofía de Heidegger no ha sido tomada, injustificadamente, demasiado en serio sólo por el hecho de ocuparse de asuntos tan serios. Con su comportamiento político Heidegger ha hecho desde luego todo lo posible para prevenirnos de que lo tomemos en serio. [Como es bien sabido, ingresó en el partido nazi de manera muy aparatosa en 1933 —un acto que le hizo descollar a él solo por entre colegas de su misma valía—. Además, en su ejercicio como rector de la Universidad de Friburgo, prohibió a Husserl, su maestro y amigo, cuya cátedra había heredado, la entrada en la Facultad, pues Husserl era judío. Se ha rumoreado, por fin, que se ha puesto a disposición de las autoridades francesas de ocupación para la re-educación del pueblo alemán.]

En vista del aspecto realmente cómico de esta evolución personal y en vista de la postración, no menos real, del pensamiento político en las universidades alemanas, existe la tentación de desentenderse sin más de toda esta historia. Pero en contra de ello habla, entre otras cosas, el que todo este modo de comportarse tiene paralelos tan cabales en el romanticismo alemán, que difícilmente se puede creer en la mera coincidencia casual de una falta de carácter de índole puramente personal. Heidegger es de hecho (esperemos) el último romántico, una suerte de Friedrich Schlegel o Adam Müller de portentosas dotes, y la completa irresponsabilidad de éstos ya se debía a esa frivolidad que procede en parte de la ilusión de ser un genio y en parte de la desesperación.

[*El pasaje superior entre corchetes se añade de la versión inglesa del ensayo publicada en 1946. Aparentemente fue suprimido de la versión alemana original y publicado posteriormente. Véanse al respecto las cartas 40 y 42 (de 9 de junio y 9 de julio de 1946), en:* Hannah Arendt-Karl Jaspers Briefwechsel 1926-1969, *Lotte Kohler y Hans Saner (eds.), Múnich, 1985. (N.d.E.)*]

Heidegger nunca ha establecido realmente su ontología, pues el segundo tomo de *Ser y tiempo* nunca ha llegado a aparecer. A la pregunta por el sentido del ser ha dado la respuesta provisional y en sí misma incomprensible de que el sentido del ser es la temporalidad. Implícito en ello estaba, y quedó fundamentado en el análisis del ser-ahí (es decir, del ser del hombre) como determinado a partir de la muerte, que el sentido del ser es la nihilidad. Y así, el intento de Heidegger de una nueva fundamentación de la metafísica no acabó, consecuentemente, en el prometido segundo tomo que, por medio del análisis del ser del hombre, debía determinar el sentido del ser, sino que acabó en un breve opúsculo, *¿Qué es metafísica?*, en el que, pese a todos los notorios trucos de lenguaje y sofistiquerías, sí se mostraba con cierta coherencia que el ser en el sentido heideggeriano es la nada.

La peculiar fascinación que el pensamiento de la nada ha ejercido sobre la filosofía contemporánea no es sin más un rasgo distintivo de nihilismo. Si el problema de la nada lo miramos en nuestro contexto de una revuelta de la filosofía contra la filosofía de la pura consideración teórica, si lo miramos como un intento de hacer del hombre el "señor del Ser" y, con ello, como intento de un modo de cuestionamiento filosófico que permita casi de inmediato avanzar a la acción, entonces el pensamiento de que el ser es propiamente la nada tiene una ventaja enorme. Sobre su base, el hombre puede imaginarse que se comporta respecto del ser que le viene predado, no de otro modo que como se comportó el Creador antes de la creación del mundo, el cual fue creado, como bien sabemos, *ex nihilo*. En la determinación del ser como la nada late todavía, finalmente, el intento por escapar a la definición del ser como lo previamente dado y por transformar las acciones del hombre de semejantes a las divinas en divinas. Tal es también la razón, aunque inconfesada, de que en Heidegger la nada se vuelva de repente activa y empiece a "anonadar". La nada trata de, por así decir, aniquilar la predonación del ser, y de, "anonadando", ponerse ella en lugar del ser. Si el ser, que yo desde luego no he creado, es la ocasión de una esencia que yo no soy y yo no conozco, quizá sea entonces la nada el dominio propio y libre del hombre. Puesto que ya no puedo ser un ser creador de mundo, acaso mi determinación pudiera consistir en ser un ser destructor de mundo. (Camus y Sartre desarro-

llan hoy estos planteamientos con total libertad y claridad.) Tal es en todo caso el fundamento filosófico del nihilismo contemporáneo, tal su origen a partir de la ontología antigua: en él la *hybris* de querer ajustar las nuevas preguntas y nuevos contenidos en los marcos ontológicos antiguos se toma su venganza.

Con independencia de cómo haya acabado el intento heideggeriano, su gran ventaja estaba en el vínculo inmediato que recuperaba con la problemática abierta por Kant, que nadie tras él había seguido desarrollando. En las ruinas de la armonía preestablecida entre ser y pensar, entre esencia y existencia, entre el existente y el "qué" del existente aprehensible por la razón, Heidegger afirma haber encontrado un ser en que esencia y existencia son directamente idénticas: el hombre. Su esencia es su existencia: "La sustancia del hombre no es el espíritu (...), sino la existencia". El hombre carece de sustancia, se agota en *el hecho de que* es: no cabe preguntar por el "qué" del hombre como se pregunta por el "qué" de una cosa, sino sólo por el "quién" del hombre.

El hombre como identidad de existencia y esencia parece proporcionar una nueva llave a la pregunta por el ser del todo. A fin de comprender cuán tentador era este proyecto, sólo hace falta recordar que para la metafísica tradicional Dios era el ser en que esencia y existencia coincidían, cuyo pensar y obrar eran idénticos, y el ser que, por ello, era declarado fundamento, aunque trascendente, de todo ser mundano. Y, en efecto, ahora se trataba del intento por hacer al hombre directamente "señor del Ser". Heidegger llama a esto la "preeminencia óntico-ontológica del ser-ahí", formulación que no debiera impedir la comprensión de que aquí el hombre es puesto en el mismísimo sitio que Dios ocupaba en la ontología tradicional.

Al ser del hombre lo llama Heidegger "ser-ahí". Con esta acuñación terminológica se libra de tener que usar la expresión "hombre". Lo cual no es en absoluto un capricho terminológico, sino que responde al propósito de "disolver" al hombre en una serie de modos de ser que son fenomenológicamente comprobables. Con ello sobran todos esos caracteres del hombre que Kant había esbozado provisionalmente como libertad, dignidad del hombre y razón; caracteres que surgen de la espontaneidad del hombre y que, en consecuencia, no son fenome-

nológicamente comprobables —pues, como espontáneos, son más que meras funciones del ser y en ellos el hombre intiende algo más que a sí mismo—. Por detrás del planteamiento ontológico de Heidegger se oculta un funcionalismo que no es distinto del realismo de Hobbes. Si el hombre se agota en el hecho de ser, él no es ya más que sus modos de ser, no es más que sus funciones en el mundo (o en la sociedad, para Hobbes). El funcionalismo heideggeriano, como el realismo hobbesiano, acaban finalmente proyectando un modelo de hombre de acuerdo con el cual el hombre funcionaría todavía mejor en un medio predado, pues aquí estaría "liberado" de toda espontaneidad. Este funcionalismo realista, en que el hombre aparece sólo como un conglomerado de modos de ser, es por principio arbitrario, pues la elección de los modos de ser no está guiada por ninguna idea del hombre. "El sí-mismo" ocupa el lugar del hombre, en la medida en que el "ser-ahí" (el ser del hombre) se caracteriza por que "en su ser le va su ser". La referencia retrospectiva a sí del ser-ahí puede empuñarse "existencialmente", y ello es todo lo que queda del poder del hombre y de su libertad.

Este empuñar la propia existencia es, de acuerdo con Heidegger, el filosofar como tal: "el mismo preguntar que indaga filosóficamente (debe) empuñarse existencialmente como una posibilidad de ser del ser-ahí que en cada caso existe". La filosofía es la posibilidad de ser, existencialmente señalada, del ser-ahí, lo que al cabo es sólo una reformulación del *bíos theoretikós* aristotélico, de la actitud contemplativa como la más alta posibilidad del hombre. Lo cual resulta tanto más grave cuanto que en la filosofía heideggeriana se ha hecho del hombre una suerte de *summum ens*, de "señor del Ser", en la medida en que existencia y esencia son en él idénticas. Después de descubierto que el hombre es el ser por el que hasta ahora se había tenido a Dios, resulta que este ser no es capaz de nada y que por tanto no hay un "señor del Ser". Lo único que queda son modos anárquicos de ser.

El ser-ahí se caracteriza, pues, no sólo por el hecho de que simplemente *es*, sino porque en su ser le *va* este su ser. Esta estructura fundamental es denominada "cura, cuidado", y ella subyace a toda ocupación cotidiana en el mundo. El cuidado tiene en verdad una referencia retrospectiva: sólo en apariencia se dirige a aquello de lo

que directamente se ocupa; en verdad, todo lo que hace lo hace en el modo del "por-mor-de". El ser del que el ser-ahí se cuida es la "existencia", que, constantemente amenazada por la muerte, está al cabo condenada a sucumbir. El ser-ahí se comporta constantemente, pues, en relación con su existencia amenazada; sólo desde ella han de entenderse todos los modos de comportarse, y sólo ella ha de guiar unitariamente un análisis del ser del hombre. A las estructuras de la existencia del hombre, a saber, a las estructuras del hecho de que es, las llama Heidegger "existenciarios", y a su conexión estructural "la existencialidad". La posibilidad individual de empuñar estos existenciarios y de, así, existir en un sentido inequívoco, la llama Heidegger "existencial". En este concepto de "existencial" reaparece la cuestión, nunca aquietada desde Schelling y Kierkegaard, acerca de cómo pueda *existir* lo general, junto con la respuesta que ya Kierkegaard dio a ella.

Abstracción hecha de Nietzsche, que siempre trató honradamente de hacer del hombre un verdadero "señor del Ser", la filosofía de Heidegger es la primera filosofía que es mundana de manera absoluta y sin ningún tipo de compromisos. El ser del hombre se determina como ser-en-el-mundo, y no otra cosa que permanecer en él es lo que le va al hombre en este ser-en-el-mundo. Que es justo lo que le está vetado; de aquí que el modo fundamental de ser-en-el-mundo sea la inhospitalidad, en el doble significado de condición apátrida y condición atemorizadora. En la angustia, que es fundamentalmente angustia ante la muerte, se manifiesta "el no estar en casa en el mundo". El ser-en acontece en el *modus* existencial de "no en casa". Tal es la inhospitalidad.

El ser-ahí sólo sería realmente él mismo en caso de que pudiera, desde este su ser en el mundo, replegarse sobre sí mismo; lo que por esencia nunca puede, y ello es la razón de que por esencia esté siempre caído respecto de sí. "En primer término, el ser-ahí ha caído ya siempre de sí mismo como su poder ser propio —ha caído en el 'mundo'—". Sólo en la realización de la muerte, que le sacará del mundo, tiene el hombre la certeza de ser él mismo, sólo él mismo. Este sí-mismo es el quién del ser-ahí. ("Con la expresión sí-mismo respondemos a la pregunta por el *quién* del ser-ahí.")

Al retrotraerse el ser-ahí al ser sí-mismo sin ningún tipo de rodeo a través del hombre, se abandona la pregunta por el sentido y por el ser y se la sustituye por la pregunta por el sentido del sí-mismo, que para esta filosofía es patentemente más originaria. Pero esta pregunta parece de hecho incontestable, pues un sí-mismo tomado en su absoluto aislamiento carece de sentido; y sin aislamiento, caído en la cotidianidad del 'se', ya no es un sí-mismo. A este ideal del sí-mismo llega Heidegger a consecuencia de su planteamiento que ha hecho del hombre lo que en la ontología anterior era Dios. Un ser supremo sólo es pensable, en efecto, como individual y único en su especie, como uno que no conoce iguales. Lo que en Heidegger aparece por tanto como "caída" son todos esos modos del ser hombre que descansan en que el hombre no es Dios y en que vive en un mundo junto con sus iguales.

El propio Heidegger se ha refutado esta *hybris* apasionada por querer ser un sí-mismo. Pues nunca antes estuvo tan claro como lo está en su filosofía que el ser un sí-mismo es presumiblemente lo único que el hombre no puede ser.

Dentro del marco de esta filosofía, el sí-mismo viene a caer de la siguiente manera: como ser-en-el-mundo, el hombre no se ha hecho a sí mismo, sino que ha sido "arrojado" a este su ser. De esta condición arrojada trata a su vez de salir mediante el "proyectarse", en que se adelanta a su muerte como a su posibilidad más extrema. Pero "en la estructura de la condición arrojada, tanto como en la del proyecto, hay por esencia una nihilidad": el hombre no se ha puesto manipulativamente a sí mismo en el ser, ni tampoco anda normalmente maniobrando para sacarse del ser. (El suicidio no desempeña en Heidegger ningún papel; Camus, afirmando: "Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide", fue el primero en sacar de esta posición una consecuencia a la que Heidegger es, sin embargo, contrario, puesto que para él al hombre no le queda siquiera la libertad del suicidio.) El carácter de ser del hombre está, en otras palabras, esencialmente determinado por lo que el hombre no es, por su nihilidad. Lo único que el sí-mismo puede hacer para llegar a ser él-mismo es asumir en sí, "resueltamente", esta facticidad de su ser; con lo cual el sí-mismo en su existencia "*es* el fundamento nulo de su nihilidad".

En la "resolución" de llegar a ser lo que el hombre no puede ser, en razón de su "nihilidad", a saber, un sí-mismo, reconoce el hombre que el "ser-ahí *como tal* es culpable". El ser del hombre es tal que, caído permanentemente en el mundo, escucha permanentemente al mismo tiempo "la llamada de la conciencia desde el fundamento de su ser". Vivir existencialmente significa, por ello, que "el querer tener conciencia se resuelve por este ser-culpable". En este estado de resuelto se constituye el sí-mismo.

El carácter más esencial de este sí-mismo es su absoluto ensimismamiento, su radical separación de todos los que son sus iguales. A fin de conseguirlo se introdujo como existenciario el precursar la propia muerte; pues con ello el hombre hace realidad el *principium individuationis* absoluto. Únicamente el precursar la propia muerte le arranca de la trama con los que son sus iguales, y que en la forma del 'se' le impiden siempre ser él-mismo. La muerte podrá ser el fin del ser-ahí; pero es al mismo tiempo la garante de que en último término nada importa más que uno mismo. En la experiencia de la muerte como la pura nihilidad, yo tengo ocasión de volcarme exclusivamente sobre mi propio ser y de desembarazarme de una vez por todas, en el modo de la culpa fundamental, del mundo del ser-con en que estoy enredado.

En esta individuación absoluta se pone de manifiesto que el sí-mismo es el verdadero contraconcepto respecto del concepto de hombre. Pues si desde Kant la esencia del hombre consistía en que cada hombre individual representaba a la Humanidad, y desde la Revolución francesa y la proclamación de derechos del hombre pertenecía al concepto de hombre el que la Humanidad pudiera ser ultrajada u honrada en cada individuo, entonces el concepto del sí-mismo es el concepto del hombre que puede existir con independencia de la Humanidad y que no tiene que representar a nadie más que a sí mismo —que a su propia nihilidad—. Igual que el imperativo categórico en Kant descansaba precisamente en que toda acción ha de coasumir la responsabilidad por la Humanidad, así la experiencia de la nihilidad culpable consiste precisamente en aniquilar en cada hombre la presencia de la Humanidad. El sí-mismo ha ocupado, como conciencia moral, el lugar de la Humanidad, y el ensimismamiento el lugar del ser-hombre.

Con posterioridad, en cursos universitarios, Heidegger ha tratado de emplazar bajo sus "sí-mismos" aislados un fundamento común sobrevenido, y lo ha hecho con ayuda de anticonceptos mitológicos como "pueblo" y "Tierra". Es evidente que concepciones de este tipo sólo pueden llevar fuera de la filosofía y al interior de alguna superstición naturalista. Si al concepto de hombre no pertenece que el hombre habite la Tierra juntamente con otros que son sus iguales, no queda más que una reconciliación mecánica en que a los atomizados sí-mismos se les presta un fundamento que es esencialmente heterogéneo respecto de su concepto. Lo cual sólo puede servir para que los sí-mismos que sólo se quieren a sí mismos, se organicen en un supra-sí-mismo con objeto de que la culpa primordial empuñada en la resolución desemboque de algún modo en la praxis.

Indicativos de la existencia humana: Jaspers

En perspectiva histórica habría sido más correcto empezar con Jaspers la discusión de la filosofía actual de la existencia; la *Psicología de las concepciones del mundo*, aparecida en su primera edición en 1919, es sin duda el primer libro de la nueva "escuela". En contra de ello hablaba, sin embargo, no sólo la circunstancia externa de que la gran obra de Jaspers *Filosofía* (en tres tomos) apareció unos cinco años después de *Ser y tiempo*, sino sobre todo el hecho de que la filosofía de Jaspers no está cerrada y a la vez es mucho más contemporánea. "Contemporánea" no quiere decir aquí solamente que ofrezca puntos de apoyo inmediatos al pensar filosófico actual. Naturalmente que también en Heidegger se encuentran, en cierto sentido, tales puntos de apoyo; pero estos últimos tienen la peculiaridad de que o son sólo puntos de apoyo de orden polémico, o bien sólo pueden llevar a una radicalización del proyecto heideggeriano —como es el caso en la filosofía francesa actual—. En otras palabras, o Heidegger ha dicho ya su última palabra acerca de la situación de la filosofía actual, o tendrá que romper con su propia filosofía. Jaspers, en cambio, participa de la filosofía actual sin necesidad de una tal ruptura, y contribuirá a su ulterior desarrollo y se implicará de manera decisiva en su discusión.

En *Psicología de las concepciones del mundo*, Jaspers llevó a cabo su propia ruptura con la filosofía tradicional. En ésta incluye, y relativiza, a todos los sistemas filosóficos como edificios mitologizantes a los que el hombre huye en busca de protección ante las verdaderas preguntas de su existencia. Las concepciones del mundo, que pretenden haber captado el sentido del ser, los sistemas como "doctrinas articuladas acerca del Todo", son para Jaspers "cobijos" que suspenden la vivencia de las situaciones límite y otorgan una paz de espíritu que es fundamentalmente afilosófica. Partiendo de las situaciones límite, Jaspers intenta más bien esbozar un nuevo tipo de filosofar, para el que invoca a Kierkegaard y a Nietzsche; ante todo, este filosofar no quiere enseñar nada, sino que consiste en una "prolongada conmoción y un *apelar* a la propia fuerza vital de uno mismo y de los otros". De este modo Jaspers se incluye en la revuelta contra la filosofía que está a la base de la filosofía más reciente. Trata de disolver la filosofía en filosofías y de encontrar caminos en que los "resultados" filosóficos puedan comunicarse de un modo que los prive de su carácter de resultados.

De aquí que el problema general de la comunicación se convierta en uno de los problemas centrales de esta filosofía. La comunicación opera como la forma señalada de trasmitir la filosofía; trasmisión que a la vez es un filosofar en común, en el cual no se trata de alcanzar resultados sino de "iluminar la existencia". La afinidad de este planteamiento metódico con la mayéutica socrática es evidente; la única variación es que lo que en Sócrates se llama *mayéutica* pasa en Jaspers a ser *apelación*. Tampoco este desplazamiento de énfasis resulta casual. Jaspers procede, en efecto, con el método socrático, pero de tal modo que lo priva de su carácter propiamente pedagógico. Como en Sócrates, tampoco en Jaspers existe *el* filósofo, el filósofo que lleva ante los demás hombres una existencia señalada (como es el caso desde Aristóteles). En él no queda siquiera la prioridad socrática del que pregunta; pues en la comunicación el filosófo se mueve por principio entre iguales, a los que apela igual que ellos le apelan a él. Con ello la filosofía sale por principio del dominio de las ciencias y los saberes especializados, y el filósofo se desposee por principio de toda prerrogativa de cualquier orden que sea.

En la medida en que Jaspers comunica resultados, los trae por ello a colación en forma de una "metafísica que juega", en forma de una

exposición teórica que siempre es experimental, que nunca queda fijada en firme en determinados cursos de pensamientos; hasta el punto de que éstos tienen casi carácter de propuestas con que poder atraer a los hombres a que colaboren, o sea, a que cofilosofen.

Para Jaspers la existencia no es ninguna forma del ser, sino una forma de la libertad humana: la forma en que "el hombre como posible espontaneidad se vuelve contra su mero ser un resultado". La existencia no es el ser del hombre como tal y como previamente dado, sino que "en su ser ahí el hombre es una posible existencia". Con ello la palabra *existencia* da expresión a que sólo en la medida en que el hombre se mueve en esta su propia libertad basada en la espontaneidad y "se dirige en la comunicación a otra libertad", sólo entonces existe para él realidad.

La pregunta por "el hecho de existir la realidad", como hecho no resoluble en pensamiento sin pérdida de su carácter de real, cobra así un nuevo significado. El hecho de existir lo previamente dado —ya sea como realidad del mundo, ya como la dimensión imprevisible, no calculable, de mis semejantes, ya como el *factum* de que yo no me he hecho a mí mismo—, se vuelve el trasfondo contra el que se destaca la libertad del hombre; se vuelve como la materia en que prende la libertad. Que yo no pueda resolver lo real en lo pensable, se convierte en el triunfo de la libertad posible. Dicho paradójicamente, yo soy libre sólo porque no me he hecho a mí mismo; si yo me hubiese hecho, habría podido preverme por anticipado y el resultado habría sido mi no libertad. En este contexto, la pregunta por el sentido del ser puede mantenerse en suspenso, de modo que la respuesta a ella diga únicamente: "El ser es tal que hace que esta existencia sea posible".

De este ser podemos tomar conciencia si en el pensamiento nos movemos desde "el mundo aparente de lo sólo pensable" hasta el límite de la realidad, que ya no se deja captar como algo meramente pensable o meramente posible. Este llegar pensando hasta los límites de lo pensable lo llama Jaspers "trascender", y su "metafísica que juega" es una enumeración ordenada de tales movimientos en que el pensar se rebasa a sí mismo. Decisivo para todos estos movimientos es que el hombre como "señor de sus pensamientos" es más que cada uno de estos movimientos del pensar, de suerte que el filosofar como tal no se

convierte en el modo "existencial" supremo de ser hombre, sino antes bien en una preparación a la realidad; tanto a mi realidad como a la del mundo. "En la suspensión lograda al trascender todo conocimiento mundano que fija el ser, mi libertad es apelada y se gesta el espacio de un actuar incondicionado que invoca a la trascendencia."[5] Esta "acción" que surge de las situaciones límite entra en el mundo por la comunicación con los otros, que, como mis iguales y a través de la apelación a la razón que nos es común a todos, garantizan algo universal; por la acción, la libertad del hombre penetra en el mundo y se convierte en "semilla que, aun desapareciendo, crea mundo".

En Jaspers, el pensar tiene la función de aproximar al hombre a determinadas experiencias; experiencias en que el propio pensar (mas no, en absoluto, el hombre que piensa) fracasa. En el fracaso del pensamiento (mas no del hombre), el hombre experimenta que, como ser real y libre, él es más que pensamiento; a esto llama Jaspers "cifra de la trascendencia". Que la trascendencia como cifra se experimente únicamente en el fracaso es de por sí un signo para la existencia, que "toma conciencia no sólo de no haberse creado como existente y de estar entregada, como existencia, a un final seguro al que sucumbe sin remedio, sino de que, ni siquiera como libertad, la existencia se debe el ser únicamente a sí misma".

El fracaso jaspersiano no ha de confundirse con lo que Heidegger llamaba "la caída" o "el estado de caída", que en Jaspers se presenta más bien en el sentido de que la existencia resbala por su propia superficie[6]. Este resbalar es una caída que Jaspers describe de múltiples modos y que es psicológicamente explicable, pero no es (como en Heidegger) una caída estructuralmente necesaria respecto del auténtico ser hombre. En el ámbito de la filosofía, toda ontología que afirme po-

5. Ni Arendt en su ensayo ni el editor norteamericano indican a qué obra de Jaspers y a qué pasaje en ella pertenecen los textos que aquí se citan. La mayoría de ellos parece provenir de *Filosofía*, en particular de los dos últimos libros de la gran obra: "Iluminación de la existencia" y "Metafísica"; todas las nociones que Arendt expone, incluida la de la "metafísica que juega", se encuentran en la obra de 1932. (N. del T.)

6. El término alemán que emplea Jaspers es *Abgleiten*. El término alude básicamente a cómo la existencia cotidiana se "escurre" de las situaciones límite y se sustrae a lo que ellas muestran —*cfr. supra*, "Ideología y utopía", en que la posición de Jaspers se contrasta con la de Mannheim y se hace frecuente uso de este concepto—. (N. del T.)

der decir lo que el ser es verdaderamente, vale para Jaspers como un "resbalar" hacia la absolutización de categorías particulares del ser. El sentido existencial de semejante resbalar sería que una filosofía tal priva al hombre de su libertad, la cual sólo puede existir cuando el hombre no sabe lo que el ser es verdaderamente.

Expresado en términos formales, el ser es la trascendencia y como tal es una "realidad no transformable en posibilidad"; es algo, pues, a propósito de lo cual ya no puedo representarme que no sea —cosa que sí puedo hacer a propósito de todo ente individual—. Hasta que mi pensar no fracasa ante el hecho de ser de la realidad, no se hace sentir la "pujanza de la realidad". En esta medida, el fracaso pensante del pensar es la condición de la existencia, que, como existencia libre, siempre trata de trascender este mundo solamente dado; el fracaso es, pues, la condición de que la existencia tocada por la pujanza de la realidad se inserte en ésta y pertenezca a ella de la única forma en que los hombres pueden pertenecer a ella, a saber: eligiéndola.

En el fracasar, el hombre hace la experiencia de que no puede conocer ni hacer el Ser, o sea, de que no es Dios. En esta experiencia hace realidad la condición limitada de su existencia, cuyos límites buscaba establecer por medio del filosofar. En el rebasar en el fracaso todos los límites, el hombre experimenta la realidad que le es dada como cifra de un ser que no es él mismo.

La tarea de la filosofía es liberar al hombre "del mundo de apariencias de lo sólo pensable" y "dejarle encontrar el camino de vuelta a la casa de la realidad". Que la realidad no es resoluble en lo pensable es cosa que el pensamiento filosófico no podrá suprimir nunca; el pensamiento filosófico existe más bien para "acentuar esta impensabilidad de la realidad". Lo cual es tanto más urgente cuanto que también la "realidad del pensador (...) precede a su pensar", y su libertad efectiva únicamente decide sobre en qué piensa y en qué no.

Del contenido propio de la filosofía jaspersiana no cabe dar noticia en el modo de un informe objetivo, comoquiera que ese contenido se encuentra esencialmente en los caminos y movimientos de su filosofar. Siguiendo estos caminos, Jaspers se ha acercado a todas las preguntas fundamentales de la filosofía de hoy, sin dar respuesta en forma de resultado ni dejar fijada una sola de ellas. Es como si hubiese dibujado

los caminos que ha de pisar el filosofar contemporáneo si no quiere perderse en los callejones sin salida de un fanatismo positivista o nihilista.

De entre estos caminos, los más importantes parecen los siguientes: el ser no es como tal cognoscible; es experimentado únicamente como algo "englobante". Esto liquidaba la búsqueda ancestral de las ontologías, que escudriñaban el ser como si se tratara de una mágica sustancia omnímoda que hace presente todo lo que es y que se anuncia lingüísticamente en la palabrita "es". Al liberar al mundo de aquende de este espectro del ser y de la ilusión de poder conocerlo, cae también la necesidad de tener que *conocer* todo *monístamente* a partir de un principio —a saber, a partir de esta sustancia omnímoda—. En lugar de ello puede admitirse la "fragmentación del ser" (donde "ser" ya no significa el ser de las ontologías), y puede tomarse en consideración el sentimiento contemporáneo de extrañeza en el mundo, así como la voluntad contemporánea de crear, en este mundo que ya no es patria, un mundo de los hombres que pueda llegar a serlo. Es como si con el concepto de ser como lo "englobante" se proyectase con difusos contornos una isla en que el hombre puede campar a sus anchas, al no estar ya amenazado por esa oscuridad inexplicable que, como una cualidad añadida, grava a todo ente en la filosofía tradicional.

Los límites de esta isla de la libertad humana se fijan en las situaciones límite, en las cuales el hombre experimenta sus limitaciones, que se tornan de inmediato condiciones de su libertad y razón de su actuar. Desde las limitaciones, el hombre puede "iluminar" su existencia, fijar aquello de que es y de que no es capaz, convirtiéndose así de un mero "ser como resultado" en una "existencia" —que en Jaspers no es finalmente sino otra palabra para el ser hombre en un sentido inequívoco—.

Por esencia, la existencia nunca está aislada, sino que sólo es en la comunicación y en el saber de las otras existencias. Los hombres con que coexisto no son (como en Heidegger) un elemento estructuralmente necesario, sí, pero que necesariamente perturban el sí mismo; al contrario, sólo en el estar juntos los hombres en el mundo dado en común puede en general desplegarse la existencia. El concepto de comunicación entraña en su misma base un nuevo concepto, no plena-

mente desarrollado pero sí planteado, de humanidad como la condición para la existencia del hombre. En el seno del ser "englobante", los hombres actúan, en todo caso, unos con otros y ni persiguen el fantasma del sí-mismo ni viven en la ilusión plena de *hybris* de ser ellos el ser en general.

Por el movimiento de trascenderse en el pensamiento, que es esencial al hombre, y por el movimiento aparejado con él de fracaso del pensamiento, se consigue al menos que el hombre como "señor de sus pensamientos" no sólo sea más que todo cuanto piensa —y esto sería probablemente la condición fundamental para una nueva definición de la dignidad del hombre—; sino también que el hombre quede determinado desde un principio como un ser que es más que su sí-mismo y que quiere algo más que a sí-mismo. Con ello la filosofía de la existencia ha salido de la edad de su ensimismamiento.

XIX

Existencialismo francés[1]

Una conferencia de filosofía que provoca un tumulto, con cientos de personas agolpándose dentro de la sala y miles que tienen que quedarse fuera. Libros acerca de problemas filosóficos que, sin ensalzar un credo barato ni ofrecer panaceas sino, al contrario, requiriendo un verdadero ejercicio de pensamiento, se venden como historias de detectives. Obras de teatro cuya acción está en las palabras, no en una trama, y que ofrecen un diálogo de reflexiones e ideas, que se representan durante meses y son seguidas por multitudes entusiastas. Análisis de la situación del hombre en el mundo, de los fundamentos de las relaciones humanas, del Ser y del Vacío, que no sólo dan lugar a un nuevo movimiento literario, sino que figuran también como posibles guías de una orientación política nueva. Los filósofos se hacen periodistas, dramaturgos, novelistas. No son miembros de facultades universitarias, sino "bohemios" que residen en hoteles y viven en el café, llevando una vida pública al extremo de renunciar a su privacidad. Y a los que ni siquiera el éxito consigue convertir, o eso parece, en pelmas respetables.

Esto es lo que está sucediendo en París, según todas las informaciones. Si la Resistencia no alcanzó la revolución europea, sí parece haber traído, al menos en Francia, una genuina rebelión de los intelectuales, cuya docilidad para con la sociedad contemporánea era uno de los más tristes espectáculos del ya triste espectáculo de la Europa de entreguerras. Y el pueblo francés parece que por el momento considera los argumentos de sus filósofos como de mayor importancia que la charla y las querellas de sus políticos. Ello puede ser reflejo, desde luego, de un deseo por escapar de la acción política hacia alguna teoría que se limite a hablar de la acción, o sea, hacia el activismo. Pero puede también significar que, en vista de la bancarrota espiritual de la

1. Aparecido en *The Nation*, 162, 23 de febrero de 1946. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

izquierda y de la esterilidad de la antigua elite revolucionaria —que ha llevado a esos desesperados esfuerzos por restaurar a todos los partidos políticos—, más gente de la que pudiéramos imaginar tiene un sentimiento de que la responsabilidad por la acción política es demasiado pesada de asumir mientras no se sienten nuevos fundamentos de ella, tanto éticos como políticos; y de que la antigua tradición de filosofía, que está hondamente arraigada hasta en el menos filosófico de los individuos, es de hecho un impedimento para un nuevo pensamiento político.

El nombre del nuevo movimiento es "existencialismo", y sus principales representantes son Jean-Paul Sartre y Albert Camus. Pero este término de "existencialismo" ha dado lugar a tantas incomprensiones que Camus ya ha declarado públicamente por qué él "no es un existencialista". El término proviene de la filosofía alemana contemporánea, que conoció un renacimiento nada más acabar la I Guerra Mundial y que durante más de una década ha influido poderosamente en el pensamiento francés. Pero está fuera de lugar rastrear y definir las fuentes del existencialismo en términos nacionales, por la sencilla razón de que tanto sus manifestaciones alemanas como francesas surgieron de un mismo período y de una herencia cultural más o menos idéntica.

Aunque entre ellos difieran ampliamente, hay dos líneas principales de rebelión que unen a los existencialistas franceses: la primera es el repudio cabal de lo que llaman *l'esprit de sérieux*; y la segunda es el airado rechazo a la hora de aceptar el mundo, tal cual es, como el medio natural del hombre, como el medio predestinado para él.

L'esprit de sérieux, que, de acuerdo con la nueva filosofía, es el pecado original, puede equipararse a la respetabilidad. El hombre "serio" es el que piensa en sí mismo *como* presidente de su empresa, *como* miembro de la Legión de Honor, *como* un miembro de la Facultad, pero también *como* padre, *como* marido, o como cualquier otra función que sea a medias natural, a medias social. Pues quien así se piensa acepta que se le identifique con la función arbitraria que la sociedad le ha otorgado. *L'esprit de sérieux* es la negación misma de la libertad, ya que hace que el hombre consienta con y acepte la forzosa deformación que todo ser humano ha de sufrir al encajar en la sociedad. Dado

que en nuestro corazón todos sabemos bien que no somos idénticos a nuestra función, *l'esprit de sérieux* indica también mala fe por pretender tal cosa. Ya Kafka mostró, en *América*, cuán ridícula y peligrosa es la vacía dignidad que nace de identificarse con la función que se desempeña. En el libro, la persona más honorable del hotel, de cuya palabra dependen el trabajo y el pan del protagonista, descarta la posibilidad de que él pueda cometer un error invocando el argumento del hombre "serio": "¿Cómo podría yo seguir siendo el portero mayor si tomara equivocadamente a una persona por otra?"

La novela de Sartre *La náusea* tocaba por primera vez el asunto de *l'esprit de sérieux* en una deliciosa descripción —toda una galería de retratos— de los ciudadanos respetables de la ciudad, *les salauds*. Fue luego el tema central de la novela de Camus *El extranjero*. El protagonista del libro, el extranjero, es un hombre normal, que simplemente se niega a someterse a esta mentalidad social de seriedad, que se niega a vivir según ninguna de las funciones a él asignadas. No se comporta como hijo en el funeral de su madre —no llora—; no se comporta como marido —renuncia a tomarse en serio el matrimonio incluso en el momento de su compromiso—. Dado que no finge, él es un extranjero a quien nadie comprende y que paga con su vida la afrenta a la sociedad. Por renunciar a jugar el juego, queda aislado de sus semejantes al extremo de resultarles incomprensible y aislado de sí mismo al extremo de enmudecer. Sólo en una escena final, inmediatamente antes de su muerte, el protagonista ofrece una suerte de explicación, en que da la impresión de que para él la vida era en sí misma un misterio tal, y, a su terrible modo, era tan bella, que no veía ninguna necesidad de "mejorarla" con abalorios de buen comportamiento y pretensiones vacías.

La brillante pieza de Sartre *A puerta cerrada* entra en la misma categoría de creaciones. La obra arranca en el Infierno, adecuadamente amueblado en estilo Segundo Imperio. Las tres personas reunidas en la habitación —"*L'enfer c'est les autres*"— ponen en marcha la tortura diabólica al tratar de fingir. Pero dado que sus vidas ya están cerradas y dado que "uno es su vida y nada más", las pretensiones han dejado de funcionar, y nosotros contemplamos qué pasaría, tras las puertas cerradas, si las gentes se vieran privadas del manto protector de sus funciones sociales.

Tanto la pieza de Sartre como la novela de Camus niegan la posibilidad de genuina camaradería entre los hombres, y de ninguna relación que pudiera ser directa, inocente, libre de pretensiones. El amor en la filosofía de Sartre es la voluntad de ser amado, la necesidad de una confirmación suprema de la propia existencia. Para Camus, el amor es el intento un tanto torpe y desesperado por quebrar el aislamiento del individuo.

El camino de salida del mundo de las pretensiones y de la seriedad como mentalidad es el jugar a ser lo que uno realmente es. De nuevo es Kafka quien en el último capítulo de *América* indicó una posibilidad nueva de vida auténtica. Pues no por casualidad es un teatro el gran "Teatro Natural" al que todo el mundo es bienvenido y en que la infelicidad de cada uno se disuelve. Aquí se invita a todo el mundo a elegir su papel, a jugar a ser lo que es o lo que quisiera ser. El papel elegido es la solución al conflicto entre el mero "tener la función de" y el mero ser, así como entre la mera ambición y la mera realidad.

En este contexto, el nuevo "ideal" es el actor, cuya profesión misma es fingir, que constantemente cambia de papel y que por ello nunca puede tomarse en serio ninguno de sus papeles. Cuando se juega a ser lo que se es, la libertad que se tiene como ser humano queda preservada de las pretensiones de las funciones que se desempeña; más aún, sólo jugando a ser lo que uno realmente es, es el hombre capaz de afirmar que él nunca es idéntico consigo mismo al modo en que una cosa es idéntica consigo misma. Un tintero siempre es un tintero. El hombre es su vida y sus acciones, que nunca están acabadas hasta el momento mismo de su muerte. El hombre *es* su existencia.

El segundo elemento común al existencialismo francés, a saber: la insistencia en la condición apátrida del hombre en el mundo, es el tema de Camus en *El mito de Sísifo. Ensayo sobre el absurdo*, y el de Sartre en *La náusea*. Para Camus el hombre es esencialmente extranjero, porque el mundo en general y el hombre en cuanto hombre no encajan uno con otro; el que estén juntos en la existencia hace de la condición humana un absurdo. El hombre es la única "cosa" en el mundo que obviamente no forma parte de él, pues sólo el hombre no existe como un hombre entre hombres a la manera en que los animales existen entre animales y los árboles entre árboles —todos los cuales existen, por así

decir, necesariamente en plural—. El hombre está esencialmente solo con su "revuelta" y con su "clarividencia", o sea, con su razonar; lo cual le hace ridículo por cuanto el don de la razón le ha sido otorgado en un mundo "donde todo está dado y nada nunca explicado".

La noción sartriana del absurdo de la existencia, de su contingencia, se plasma, mejor que en ningún otro sitio, en el capítulo de *La náusea* aparecido en el último número de *Partisan Review* bajo el título "La raíz del castaño". Nada de lo que existe tiene, hasta donde se nos alcanza, la más mínima razón para existir. Está simplemente *de trop*, es superfluo. El hecho de que yo no pueda siquiera imaginarme un mundo en que, en lugar de tantas y tantas cosas, no hubiese nada, sólo muestra hasta qué extremo desesperado y sin sentido está el hombre enredado para siempre en la existencia.

En este punto los caminos de Sartre y Camus se separan, si podemos juzgar por las pocas obras de ambos que han llegado a este país. El absurdo de la existencia y el rechazo de *l'esprit de sérieux* son, para cada uno de ellos, sólo puntos de partida. Camus parece haber avanzado hacia una filosofía del absurdo, mientras que Sartre parece trabajar por alguna nueva filosofía positiva e incluso por un nuevo humanismo.

Camus ha protestado contra que se le llame existencialista, probablemente porque para él lo absurdo no reside en el hombre como tal o en el mundo como tal, sino sólo en su ser arrojados juntos hombre y mundo. Comoquiera que la vida del hombre, puesta en el mundo, es absurda, ella debe ser vivida como absurdo —o sea, vivida en una suerte de desafío orgulloso que se aferra a la razón pese a la experiencia del fracaso de la razón a la hora de explicar nada; y que se aferra a la desesperanza, pues el orgullo del hombre no se permitirá la esperanza de descubrir un sentido que no pueda descifrar por medio de la razón; y que se aferra, en fin, a que, a pesar de su falta de sentido, la razón y la dignidad humanas siguen siendo los valores supremos—. La vida absurda viene entonces a consistir en una permanente rebeldía contra todas sus condiciones y en un permanente rechazo de todos los consuelos. "Esta rebeldía es el precio de la vida. Extendida al conjunto de una existencia, restaura la grandeza de la vida." Todo lo que queda, todo a lo que se puede decir "sí", es el azar, el *hazard roi*, que aparentemente ha jugado a poner juntos a hombre y mundo. "'Yo juzgo

que todo esta bien', decía Edipo; y esta palabra es sagrada. Resuena en el universo brutal que es el límite del hombre. (...) Hace del destino una cuestión de los hombres, que los hombres tienen que arreglar entre ellos". Tal es justamente el punto en que Camus, sin dar muchas explicaciones, deja atrás todas las actitudes modernistas y alcanza evidencias que son genuinamente contemporáneas; la evidencia, por ejemplo, de que quizá ha llegado el momento "en que la creación ya no sea tomada en sentido trágico; en que sea tomada sólo con seriedad".

Para Sartre el absurdo pertenece a la esencia de las cosas, así como a la esencia del hombre. Cualquier cosa que exista es absurda simplemente porque existe. La diferencia sobresaliente entre las cosas del mundo y el ser humano es que las cosas son inequívocamente idénticas a sí mismas, mientras que el hombre —dado que ve y sabe que ve, que cree y sabe que cree— soporta en el interior de su conciencia una negación que le hace imposible llegar a ser nunca uno consigo mismo. A este único respecto —al respecto de su conciencia, que tiene en sí el germen de la negación—, el hombre es un ser creador. Pues esto es algo que el propio hombre hace y no algo meramente dado, como dados están el mundo y la existencia del hombre. Si el hombre toma conciencia de su propia conciencia y de sus enormes posibilidades creadoras, y renuncia al anhelo de identidad consigo mismo al modo de la cosa, advierte entonces que no depende de nada ni de nadie fuera de sí y que puede ser libre, dueño de su propio destino. Éste parece el mensaje esencial de la pieza sartriana *Las moscas*, en que Orestes, al tomar sobre sí la responsabilidad por el asesinato necesario ante el que la ciudad temblaba, libera a la ciudad y se lleva consigo a las Moscas —a las Erinias de la mala conciencia y del temor oscuro a la venganza—. Orestes en persona es inmune a ellas porque no se siente culpable y no lamenta nada.

Torpe error sería confundir esta nueva tendencia en filosofía y literatura con una moda efímera más por el mero hecho de que sus representantes rechacen la respetabilidad de las instituciones y no pretendan siquiera esa seriedad que considera cada logro como un peldaño en una carrera. Tampoco ha de retraernos el sonoro éxito periodístico que ha acompañado a su trabajo. Aun pudiendo ser equívo-

co en sí mismo, el éxito se debe, en todo caso, a la calidad del trabajo. Y se debe también a una explícita contemporaneidad de actitud, que no trata de ocultar la profundidad de la ruptura de la tradición occidental. Camus en particular tiene el coraje de no buscar siquiera conexiones, predecesores, y cosas semejantes. Lo bueno de Sartre y de Camus es que aparentemente ya no sienten ninguna nostalgia por los buenos días perdidos, y ello aunque ambos puedan saber que en un sentido abstracto esos días fueron efectivamente mejores que los nuestros. No creen en la magia de lo antiguo, y son honestos al no admitir compromisos de ningún tipo a este respecto.

Con todo, si el éxito no rompe el *élan* revolucionario de estos escritores, si ellos, dicho simbólicamente, se aferran a sus habitaciones de hotel y a sus cafés, puede entonces que llegue un tiempo en que sea necesario señalar "seriamente" aquellos aspectos de su filosofía indicativos de que ellos siguen peligrosamente atenidos a conceptos antiguos. Los elementos nihilistas, que son patentes pese a todas las protestas en sentido contrario, no son consecuencia de nuevas evidencias, sino de algunas muy antiguas ideas.

XX

La torre de marfil del sentido común[1]

Este libro es una colección de treinta y dos ensayos, tomados en su mayoría de escritos de Dewey de los diez últimos años. Las excepciones son el capítulo introductorio, escrito en especial para este volumen, y un ensayo que se remonta al final del siglo pasado. La selección es excelente y ofrece un cuadro coherente de la filosofía de Dewey.

Lo que hace tan difícil de reseñar esta filosofía es que resulta igualmente arduo estar de acuerdo y estar en desacuerdo con ella. ¿Cómo podría una estar de acuerdo con una filosofía que, enorgulleciéndose de su proximidad a la realidad y a la experiencia, está de hecho tan perdida en un argumento abstracto que, de seguirlo, y de seguir su evaluación de la historia pasada y presente, una se siente felizmente dentro de un paraíso que rápidamente resulta ser ilusorio? Dewey sostiene seriamente que la fuente de todos los males sociales y políticos de nuestro tiempo es el *laissez-faire* (que se supone que ha causado el retraso del conocimiento de la sociedad respecto del conocimiento científico); pero un vistazo al periódico de hoy o de ayer nos enseña invariablemente que el infierno puede establecerse de manera apropiada sólo por el opuesto mismo del *laissez-faire*, por planificación científica. (Lo cual, desde luego, no significa nada en contra de la ciencia como tal.) En sintonía aun menor con la realidad están los juicios autocomplacientes de Dewey a propósito de esos malos tiempos del pasado en que los hombres todavía eran esclavos y siervos; únicamente un gran estudioso que vive en la torre de marfil del sentido común podía estar tan completamente ignorante del hecho de que ciertas categorías de hombres del día de hoy son mucho peores de lo que ninguna esclavitud o servidumbre fue nunca. No tenemos siquiera que evocar los extremos de las fábricas de la muerte. Los campos de concentración han

1. Reseña de John Dewey, *The Problems of Men*, en: *The Nation*, 163, 19 de octubre de 1946. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

sobrevivido a la caída del régimen nazi y son aceptados con naturalidad; y sus internos pertenecen a una nueva clase de seres humanos que han perdido incluso esa utilidad elemental para la sociedad en su conjunto de la que esclavos y siervos nunca se vieron privados.

Pero, siendo difícil estar de acuerdo con Dewey, aún más difícil parece estar en desacuerdo con él, pues un tal desacuerdo supone discrepar del sentido común en persona. ¿Y quién osaría o a quién agradaría tal cosa? Los argumentos de Dewey tomados en sí mismos, sin ninguna reflexión acerca de la realidad y de la experiencia, y sin hacer memoria de ninguna de las cuestiones filosóficas tópicas tal como aparecen y han aparecido a través de todos los tiempos —en proverbios, en profecías, en la tragedia, en el arte, hasta las más altas especulaciones filosóficas—, esos argumentos son siempre sólidos y obvios, como si sencillamente no pudiera pensarse de otro modo. Esta fantástica disparidad entre la argumentación en sí misma, que en un sentido abstracto siempre es correcta, y la base experiencial, que en su realidad histórica siempre es errónea, puede entenderse a la luz del concepto central de Dewey, que no es un concepto de hombre sino un concepto de ciencia. Los esfuerzos principales de Dewey se enderezan a aplicar a las ciencias sociales los conceptos científicos de verdad como una hipótesis de trabajo. Se supone que esto ha de prestar a las ciencias sociales una base epistemológica sólida desde la que ellas y nosotros progresaremos hasta cerrar el supuesto hueco entre la ciencia natural y las ciencias sociales.

Ciertamente la intención de esta aproximación es en su esencia humanística; trata sinceramente de humanizar la ciencia, de hacer los resultados científicos utilizables por la comunidad de los hombres. El único problema es que, al mismo tiempo, la ciencia, y no el hombre, lleva la voz cantante en el argumento, con el resultado de que el hombre queda degradado a una marioneta que, a través de la educación —a través de la "formación de actitudes", a través de "técnicas que se ocupan de la naturaleza humana"—, ha de encajar en un mundo científicamente controlado. Como si no fuera el hombre quien inventó la ciencia, sino que hubiera sido algún fantasma sobrehumano quien dispuso este mundo nuestro y, por un incomprensible olvido, únicamente no se acordó de trocar al hombre en un animal científico; como si el

problema del hombre estuviera en conformarse y ajustarse a ciertas sutilezas abstractas. Como si la ciencia pudiera nunca ser más que el hombre; y, en consecuencia, como si el cerrar ese hueco entre el conocimiento científico y el de la sociedad pudiera nunca ser otra cosa que una ilusión.

La superstición está a la base de todo optimismo radical y de todo pesimismo radical, cuyos conceptos básicos de progreso y decadencia se parecen entre sí como hermanos enfrentados. Ambos son verdades en el sentido de Dewey, pues ambos son hipótesis de trabajo en las ciencias históricas. Ambos proceden de antiguos y honorables mitos sin los que no pueden ser comprendidos ni correctamente valorados. El mito del progreso presupone que el comienzo de la Humanidad era un infierno y que avanzamos hacia algún tipo de paraíso; el mito de la decadencia presupone que en el comienzo estaba el paraíso y que a partir de entonces, con ayuda posiblemente del pecado original, nos aproximamos más y más al infierno. No hay duda de que grandes historiadores han usado el mito del progreso, mientras que otros, no menos grandes, han usado el mito de la decadencia. Pero si queremos ser serios con la verdad en la Historia, mejor haríamos en abandonar la deliciosa palestra de la mitología.

Fuera de estas consideraciones, que incumben sólo al Dewey filósofo y no al Dewey gran académico, el libro resulta excelente tan pronto como se ocupa de analizar la mente científica y el funcionamiento de la experiencia científica. En esto Dewey es extremadamente moderno, en el mejor sentido de la palabra, en especial cuando trata de "descubrir, en términos de un estado de cosas experimentado, la conexión que existe entre el objeto de la física y los objetos del sentido común de la experiencia cotidiana", y cuando muestra que "la experiencia moderna es expansiva al estar marcada por una constante preocupación por las potencialidades de la experiencia en cuanto todavía no realizadas". Lo que Dewey puede ofrecer y de hecho ofrece, es, en otras palabras, una suerte de lógica para la mente científica. Que esto es un tema importante para la ciencia y los científicos, está fuera de toda duda. Que sea la única preocupación de la filosofía, siquiera una de sus preocupaciones fundamentales, es cuestión altamente discutible.

XXI
La imagen del Infierno[1]

"En calidad de acusadores formales del pueblo alemán ante el tribunal del mundo civilizado, puede requerirse de los judíos que preparen (...) un acta de acusación. Es fácil hacerlo. (...) La sangre de las víctimas de Hitler clama desde la tierra. El propósito de nuestra acta es dar al grito expresión articulada."

Pero si los autores de *El libro negro* pensaban que la historia de la pasada década es fácil de contar, están tristemente equivocados. La torpeza de su libro, con todas sus buenas intenciones, es prueba suficiente de ello. Sin embargo, no se trata meramente de la pericia técnica. Cierto que los materiales podrían estar mejor organizados, el estilo ser menos periodístico, y las fuentes haber sido seleccionadas más científicamente. Pero estas y otras mejoras habrían hecho más patente incluso la disparidad entre los hechos en sí mismos y todo posible uso de ellos para fines políticos. *El libro negro* fracasa porque sus autores, sumergidos en un caos de detalles, han sido incapaces de entender o clarificar la naturaleza de los hechos con que se confrontaban.

Los hechos son: seis millones de judíos, seis millones de seres humanos, indefensos y en la mayoría de los casos ignorantes de su suerte, fueron arrastrados a la muerte. El método empleado fue la acumulación de terror. Vino primero el abandono calculado, las privaciones, y la vergüenza, y los débiles de cuerpo murieron a la vez que los que fueron suficientemente fuertes y desafiantes como para quitarse sus vidas. Vino en segundo lugar la pura inanición, combinada con los trabajos forzados, y las personas morían por miles pero en diferentes in-

1. Reseña de *The Black Book: The Nazi Crime against the Jewish People [El libro negro. El crimen nazi contra el pueblo judío]*, compilado y editado por el Congreso Mundial Judío, el Comité Antifascista Judío, el Vaad Leumi y el Comité Americano de Escritores, Artistas y Científicos Judíos, Nueva York, 1946; y de *Hitler's Professors [Los profesores de Hitler]*, por Max Weinreich, Nueva York, 1946. Aparecida en *Commentary*, II/3, 1946. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

tervalos de tiempo, según su constitución. Vinieron finalmente las fábricas de la muerte —y morían todos juntos, jóvenes y viejos, débiles y fuertes, enfermos y sanos; y morían no como personas, no como hombres y mujeres, niños y adultos, chicos y chicas, no como buenos y malos, guapos y feos, sino rebajados a su mínimo común denominador de la propia vida orgánica, sumidos en el más oscuro y hondo abismo de la igualdad primaria, como ganado, como materia, como cosas que no tuvieran cuerpo ni alma, siquiera una fisonomía en que la muerte pudiera estampar su sello.

En esta monsturosa igualdad sin fraternidad ni humanidad —igualdad que perros o gatos podrían haber compartido— es donde vemos, como a través de un espejo, la imagen del Infierno.

Más allá de las capacidades de comprensión humana está la perversidad deforme de quienes establecieron semejante igualdad. Pero igualmente deformada y allende el alcance de la justicia humana está la inocencia de quienes murieron en esta igualdad. La cámara de gas era más de lo que nadie hubiera podido merecer nunca, y frente a ella el peor criminal era tan inocente como un recién nacido. Tampoco la monstruosidad de esta inocencia se hace más fácil de soportar con adagios del tipo "es mejor sufrir el mal que causarlo". Lo que importaba no era tanto que aquellos a quienes un accidente de nacimiento condenaba a muerte obedeciesen y actuasen hasta el último momento tan sin fricciones como aquellos a quienes un accidente de nacimiento condenaba a estar vivos (esto es tan sabido que no tiene sentido ocultarlo). Más allá estaba incluso el hecho de que inocencia y culpa no eran ya resultados del comportamiento humano; el hecho de que a ningún crimen humano podría haber correspondido este castigo, y a ningún pecado imaginable este infierno en que el santo y el pecador eran degradados por igual al estatuto de posibles cadáveres. Una vez dentro de las fábricas de la muerte, todo se volvía un accidente completamente fuera del control de quienes lo sufrían y quienes lo infligían. Y en más de una ocasión, quienes un día infligían el sufrimiento eran al día siguiente quienes lo sufrían.

No hay en la Historia humana historia más difícil de contar que ésta. La monstruosa igualdad en la inocencia, que es su inevitable *leitmotif*, destruye la base misma en que la narración de la historia se pro-

duce —que es nuestra capacidad de comprender un acontecimiento sin que importe la distancia a que nos hallemos de él—.

El maleficio sólo se rompe cuando se pasa a la historia de la resistencia judía y a la batalla del Gueto de Varsovia. De estos acontecimientos, sin embargo, *El libro negro* se ocupa de manera incluso más inadecuada que de los otros, dedicando unas meras nuevas páginas, pobremente escritas, a la batalla del Gueto —y sin siquiera mencionar el magistral análisis del acontecimiento hecho por Shlomo Mendelsohn y aparecido en el *Menorah Journal* de la primavera de 1944—. Ninguna crónica concebible de ningún tipo podría tener éxito en el trance de convertir seis millones de muertos en un argumento político. El intento de los nazis de fabricar una maldad más allá del vicio no hizo sino instituir una inocencia más allá de la virtud. Semejante inocencia y semejante maldad no encuentran apoyo en la realidad en que existe la política.

Lo que mejor servía a la política nazi, que se hacía realidad ante todo en el mundo postizo de la propaganda, era, con todo, la fabricación. Si los nazis se hubieran contentado meramente con levantar acta de acusación contra los judíos y con hacer propaganda de la idea de que hay pueblos infrahumanos y suprahumanos, difícilmente habrían tenido éxito en convencer al sentido común de que los judíos eran infrahumanos. No bastaba mentir. Para ser creídos, los nazis tenían que fabricar la realidad misma y tenían que hacer que los judíos *apareciesen* infrahumanos. De suerte que aún hoy, cuando se confronta con las películas de la atrocidad, el sentido común dirá: "¿Pero no parecen criminales?". O bien, si es incapaz de captar una inocencia más allá de la virtud y del vicio, la gente dirá: "¿Qué cosas terribles no habrían hecho estos judíos para que los alemanes tuvieran que hacerles esto?".

Al plantear un acta de acusación por parte del pueblo judío absolutamente inocente contra el pueblo alemán absolutamente culpable, los autores de *El libro negro* pasan por alto el hecho de que ellos carecen de poder para hacer que toda la nación alemana *aparezca* tan culpable como los nazis hicieron *aparecer* a los judíos, ¡y no permita Dios que nadie vuelva a tener nunca semejante poder! Pues el establecimiento y mantenimiento de tales distinciones significaría la instalación

permanente del Infierno en la Tierra. Sin tal poder, sin los medios para fabricar una realidad falsa de acuerdo con una ideología mendaz, la propaganda y la publicidad al estilo de las que este libro encarna, sólo pueden conseguir que una historia verdadera suene poco convincente. Y el informe se torna tanto menos convincente cuanto más atroces se vuelven los hechos. Narrada como propaganda, la historia entera no sólo fracasa en convertirse en un argumento político: es que ni siquiera suena verdadera.

En términos políticos, las fábricas de la muerte constituyeron, en efecto, un "crimen contra la Humanidad" cometido en el cuerpo del pueblo judío; y de no ser porque los nazis fueron aplastados, las fábricas de la muerte se habrían tragado el cuerpo de unos cuantos pueblos más (de hecho, gitanos fueron exterminados junto con judíos por más o menos las mismas razones ideológicas). El pueblo judío está desde luego facultado para plantear esta acta de acusación contra los alemanes, supuesto sólo que no olvide que en este caso habla en nombre de todos los pueblos de la Tierra. Tan necesario como castigar al culpable es recordar que no hay castigo que pudiera ser adecuado a sus crímenes. Para Goering la pena de muerte es casi un chiste, y él, igual que todos sus colegas acusados en Núremberg, sabe que nosotros no podemos hacer más que darle muerte un poco antes de lo que de todos modos habría muerto.

De una inocencia más allá de la virtud y una culpa más allá del vicio, de un infierno en que todos los judíos eran por fuerza angélicos y todos los alemanes por fuerza diabólicos, tenemos que retornar a la realidad de la política. La historia real del infierno construido por los nazis es desesperantemente necesaria para el futuro. No sólo porque estos hechos han cambiado y envenenado el aire que respiramos; no sólo porque habitan nuestros sueños por la noche y se cuelan en nuestros pensamientos durante el día, sino también porque se han convertido en la experiencia básica y la miseria básica de nuestros tiempos. Nuestros nuevas intelecciones, nuestros nuevos recuerdos, nuestras nuevas acciones, sólo pueden tomar por punto de partida a este fundamento en que descansará un nuevo conocimiento del hombre. Quienes un día se sientan con fuerzas suficientes para contar toda la historia tendrán que advertir, sin embargo, que la historia *en sí misma* no propor-

ciona más que pesar y desesperación —y menos que nada propociona argumentos para ningún objetivo político—.

Sólo la temática común justifica reseñar el libro de Max Weinreich junto a *El libro negro*. El libro de Weinreich posee todas las cualidades de que el otro carece tan llamativamente, y dadas sus implicaciones y la justa presentación de los hechos, constituye la mejor guía a la naturaleza del terror nazi que yo haya leído hasta ahora.

Escrito con sobriedad desde un conocimiento experto de la organización de la maquinaria nazi, su parte más extensa se ocupa de los pasos que fueron dando los nazis para llevar adelante su programa "científicamente" planeado. Se reproducen muchos documentos que el *Yiddish Scientific Institute* adquirió con ingenio para sus archivos y, además, se evalúan correctamente. La lista de académicos alemanes que colaboraron con Hitler no es, con todo, completa: muchos más nombres podrían haberse añadido, en especial de las humanidades. Pero incluso en este caso el libro proporciona un buen lote de nombres, al que podrán incorporarse más adelante suplementos y adiciones. Lo mismo vale de las cortas bibliografías del índice. En su comprensible entusiasmo por los muchos documentos hasta hoy desconocidos, sellados con un "alto secreto", y por las muchas fuentes nuevas descubiertas, el Dr. Weinreich ha omitido prestar suficiente atención a libros y fuentes más fácilmente accesibles.

Esto último resulta algo más que una mera cuestión técnica. La tesis principal del Dr. Weinreich es que la "academia alemana proporcionó las ideas y técnicas que llevaron a y justificaron una matanza sin parangón". Lo cual es una afirmación altamente discutible. Es verdad que algunos académicos sobresalientes se salieron de su camino, e hicieron más por ayudar a los nazis que la mayoría de los profesores universitarios alemanes, los cuales simplemente se alinearon con ellos por apego a sus empleos. Y más de dos y más de tres de esos académicos sobresalientes hicieron todo lo que estaba en su mano por proveer a los nazis de ideas y técnicas: de entre éstos, fueron prominentes el jurista Carl Schmitt, el teólogo Gerhard Kittel, el sociólogo Hans Freyer, el historiador Walter Frank (antiguo director del Instituto del Reich para la Investigación de la Cuestión Judía, en Múnich), y el filósofo existencialista Martin Heidegger. Estos nombres se pierden, empero,

en medio de la masa de materiales que proporciona el libro del Dr. Weinreich acerca de académicos menos conocidos y académicos de mala reputación. Además, sólo una cuidadosa y completa bibliografía de todas las publicaciones de estos académicos en la época anterior a Hitler habría mostrado cuál era su reputación real en el mundo académico. (Brillan por su ausencia los libros de Walter Frank acerca del movimiento de Stoecker y acerca de la Tercera República, libros ambos que mostraban ya un fuerte sesgo antisemita anterior a Hitler.)

Es cierto también, y el Dr. Weinreich tiene razón en insistir en ello, que Hitler tuvo una de sus intuiciones cruciales acerca de la naturaleza de la propaganda moderna cuando él pidió argumentos "científicos" y renunció al uso de los típicos argumentos estrambóticos de la propaganda antisemita tradicional. La razón de esta sorprendente inclinación suya hacia la "cientificidad" es sencilla, y puede explicarse con el mismo ejemplo que el propio Hitler emplea en *Mein Kampf*. Empieza por establecer que el anunciante de una nueva marca de jabón lo estaría haciendo mal si admitiese que hay otros buenos jabones en el mercado. Es obvio, como todo hombre de negocios sabe, que el reclamo usual: "Mi jabón es mejor que cualquier otro del mundo" puede perfeccionarse grandemente añadiendo una pequeña amenaza del tipo: "Si usted no usa mi jabón, tendrá usted pústulas en lugar de un marido". Y lo que uno hace mientras no puede privar de marido a todas las chicas que no usan mi jabón, es respaldar este reclamo "científicamente". Pero una vez que se ha conseguido acceder al poder y se ha puesto fuera del alcance de los chicos a todas las chicas que usan el jabón equivocado, o, todavía mejor, una vez que se ha conseguido monopolizar la fabricación de jabón, la "ciencia" deja ya de ser necesaria.

Así, mientras que es totalmente cierto que más de dos y más de tres respetables profesores alemanes ofrecieron voluntariamente sus servicios a los nazis, es igualmente cierto que los nazis no hicieron uso de sus "ideas" —lo que para estos caballeros fue más bien un *shock*—. Los nazis tenían sus propias ideas, y lo que necesitaban eran técnicas y técnicos sin ideas en absoluto, o educados desde un principio sólo en las ideas nazis. Los primeros académicos en ser puestos a un lado como de relativamente poca utilidad para ellos fueron nacionalistas

anticuados como Heidegger, cuyo entusiasmo por el Tercer Reich sólo se correspondía con su deslumbrante ignorancia acerca de aquello de lo que hablaba. Después de que Heidegger hubo hecho respetable el nazismo entre la elite de las universidades, Alfred Bäumler, bien conocido de tiempos prehitlerianos como un charlatán, ocupó su lugar y acaparó los honores. Los últimos en caer en desgracia con los nazis fueron gentes como Walter Frank, que habían sido antisemitas antes incluso de la llegada de Hitler al poder y que se las arreglaron luego para aferrarse a algunos vestigios de erudición. En los primeros cuarenta, Frank tuvo que entregar su puesto al notorio Alfred Rosenberg, cuya obra *El mito del siglo veinte* no había revelado inclinaciones de ningún tipo "a la academia" por parte de su autor. La cuestión es que, con toda probabilidad, los nazis desconfiaronde Frank precisamente porque *no* era un charlatán.

La única ciencia en que los nazis parecen haber confiado realmente en alguna medida es la "ciencia" racial, que, como sabemos, todavía no ha pasado del estadio de una cierta cruda superstición. Pero hasta la "ciencia" racial lo pasó más bien mal bajo los nazis, al ser requerida primero a probar la inferioridad de todos los semitas, y fundamentalmente de los judíos; más adelante, a probar la alta condición de todos los semitas, fundamentalmente de los árabes (pues los judíos, como una "*Mischrasse*" ["raza mezclada"], no pertenecían ya a los semitas); teniendo finalmente que abandonar incluso su noción preferida de la superioridad "aria" en vista de las susceptibilidades japonesas. Más interesante que todos estos "resultados de la investigación", que variaban de acuerdo con las necesidades políticas, fue, sin embargo, la invariable docilidad de los "académicos" implicados. Y ahí está, para cerrar el cuadro, la fantástica facilidad con que los aliados victoriosos han sido capaces de persuadir a los más altos científicos alemanes, que han tenido la llave de importantes invenciones militares y han trabajado con más o menos devoción por el esfuerzo alemán de guerra, en orden a que trasladen la sede de sus actividades al país del enemigo.

El libro del Dr. Weinreich rinde un honor excesivo a estos profesores al tomárselos demasiado en serio. La vergüenza que cae sobre ellos es demasiado mezquina y apenas nunca fueron culpables de tener

"ideas". Que ni uno solo de los académicos alemanes de primera fila alcanzase nunca una posición de influencia es un hecho, aunque el hecho no signifique que no lo intentaran. Y aun así, a la mayoría de ellos les desconcertó pronto, en mayor o menor medida, la franca vulgaridad de los representantes del régimen nazi —no sus crímenes, sin embargo—. Si alguien quiere captar de un vistazo la verdadera fisiognomía del profesor universitario medio bajo Hitler, tendría que leer la cándida confesión de Gerhard Ritter, profesor de Historia en Friburgo, en el número de abril de 1946 de la *Review of Politics*. Este profesor antinazi guardó sus verdaderas opiniones tan secretamente, y tuvo tan poco conocimiento de lo que estaba ocurriendo, que llegó a creer "que la maquinaria del Reich de Hitler (...) no funcionaba bien". Y estaba tan sumido en "la vida más profunda del intelecto", tan ocupado previniendo "el daño inevitable de llegar a ser demasiado grande", y tan convencido de sus posibilidades de "publicar (...) ciertas visiones independientes acerca de cuestiones histórico-políticas" —aunque "hubiese ciertos límites irrebasables a [su] libertad como profesor", que, para su gran sorpresa, la Gestapo decidió valerse de él para labores de propaganda en el extranjero...

Uno de los aspectos más horribles del terror contemporáneo es que, sin que importe cuáles son sus motivos o fines últimos, aparece inevitablemente con los ropajes de una conclusión lógica inevitable a partir de cierta ideología o teoría. En grado mucho menor, este fenómeno pudo ya verse en la liquidación de los antiestalinistas en Rusia, que el propio Stalin predijo y justificó en 1930. Stalin argumentó entonces que dado que los partidos no son sino la expresión de intereses de clase, las facciones dentro del partido comunista no podían ser otra cosa que expresión de los intereses de "clases moribundas" en la Unión Soviética o de la burguesía extranjera. La conclusión obvia es que había que tratar a estas facciones como se haría con una clase hostil o con traidores. El problema está, desde luego, en que nadie excepto Stalin conoce cuáles son los "verdaderos intereses del proletariado". Sí hay disponible, con todo, una doctrina infalible acerca del curso de la Historia y acerca del origen de las opiniones humanas, la cual doctrina hace posible a cualquiera que no sea un débil mental obtener ese conocimiento; ¿por qué no a Stalin entonces? Además, él tiene el poder. La expresión "cla-

ses moribundas" hace el argumento incluso más convincente, por cuanto lo pone en sitonía con el progreso histórico —de acuerdo con cuyas leyes el hombre hace únicamente lo que en cualquier caso habrá de ocurrir—. La cuestión no está en si esto es todavía verdadero marxismo —o bien, verdadero leninismo—, sino en el hecho de que el terror aparecerá por fuerza como una conclusión lógica que se sigue de suyo de una hipótesis pseudocientífica.

Esta "cientificidad" es sin duda el rasgo común a todos los regímenes totalitarios de nuestro tiempo. Pero ella no significa nada más que el revestimiento de un poder de hechuras puramente humanas —principalmente destructivo— con los ropajes de alguna sanción superior, sobrehumana, de la que deriva su fuerza absoluta, que no ha de ser puesta en cuestión. La marca nazi de este tipo de poder es más omnímoda y horrible que la marxista o pseudomarxista, pues asigna a la naturaleza el papel que el marxismo asigna a la Historia. Mientras que la base y fuente de la Historia todavía es el hombre, la base y fuente de la naturaleza parece o no ser nada en absoluto o consiste sólo en las leyes y operaciones de la propia naturaleza. La interpretación nazi de estas leyes culminaba en la tautología de que el débil tiene una inclinación a morir y el fuerte una inclinación a vivir. Matando al débil, nos limitamos a obedecer las órdenes de la naturaleza, que "se pone del lado del fuerte, del bueno, del victorioso". Y Himmler añadiría: "Puede que les parezca cruel, pero la naturaleza es cruel". Matando al débil y al desvalido, se prueba por implicación que uno pertenece a los fuertes. Un efecto colateral de cierta importancia de este tipo de razonamiento es que victoria y derrota son retiradas de las manos del hombre, y que la oposición a los veredictos de la realidad carece por definición de toda esperanza, dado que uno ya no combate contra hombres sino contra la Historia o contra la Naturaleza —y, así, a la realidad del propio poder se añade una creencia supersticiosa en la eternidad de tal poder—.

No la ciencia en sí misma, sino una atmósfera general de "cientificidad" de este tipo, maridada con la eficiencia de la técnica moderna, era lo que los nazis necesitaban para sus fábricas de la muerte. Los charlatanes que creían sinceramente que la voluntad de la Naturaleza era la voluntad de Dios y que se sintieron aliados de fuerzas sobrehu-

manas e irresistibles son quienes mejor servían a los propósitos nazis —y no los verdaderos académicos, no importa cuán poco coraje hayan podido mostrar los verdaderos académicos y cuán grande sea la atracción que hayan sentido por Hitler—.

Pero ni la ciencia ni siquiera la "cientificidad", ni los académicos ni los charlatanes, suplieron a las ideas y a las técnicas que operaban en las fábricas de la muerte. Las ideas procedieron de los políticos que se tomaron en serio las políticas de poder, y las técnicas procedieron de los hombres-masa contemporáneos que no se asustaban de la coherencia.

XXII

La nación[1]

Nada en las ciencias de la Historia es más oscuro que la terminología que la nombra. La arbitrariedad con que los mismos grupos humanos son llamados alternativamente pueblos, razas o naciones, los discursos vagos que dan por equivalentes términos como "nacionalismo", "patriotismo" e "imperialismo", los muchos paralelismos que se emplean para justificar explicativamente cualquier cosa que pueda ser nueva bajo el sol —tanto las mejores como las peores—; todos estos rasgos, de sobra conocidos, de la historiografía presente tienden a producir libros fáciles y muy legibles, que no perturban la paz de mente del lector. Los contados estudiosos que, en cambio, han dejado atrás el campo de las descripciones superficiales, que ya no están interesados en ningún aspecto particular ni en ningún nuevo descubrimiento particular, pues saben que el todo está en juego, se ven forzados a la aventura de los análisis estructurales y difícilmente cabe esperar que presenten libros perfectos. No hay duda de que el estudio de Delos pertenece a esta segunda categoría, en la que sobresale por la riqueza y profundidad de pensamiento de su contenido; y ciertamente comparte todas las limitaciones de los autores que no pasan sus vidas en el interior seguro de la torre de marfil de la ciencia, y que por tanto, de algún modo, no encuentran ni el tiempo ni la paciencia para organizar su material y explicar su pensamiento en un orden sistemático. Dicho de manera superficial y convencional, el libro de Delos adolece de citas demasiado largas, de ciertas repeticiones y omisiones, de demasiadas referencias cruzadas. Pero esto no lo digo en aras de la crítica; se menciona como observación marginal para el caso altamente deseable de una posible traducción inglesa.

1. Reseña de J.-T. Delos, *La Nation*, 2 vols., Montreal, 1944, en: *The Review of Politics*, VIII/1, enero de 1946. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

La realidad política fundamental de nuestro tiempo está determinada por dos hechos: de una parte, se basa sobre las "naciones" y, de otra, está bajo la permanente perturbación y la amenaza integral del "nacionalismo". Las cuestiones que guían el estudio de Delos, que en su aspecto más amplio se ocupa del fenómeno de la civilización, apuntan por tanto a encontrar un principio político que impidiera a las naciones desarrollar el nacionalismo y que sentase así los fundamentos de una comunidad internacional, capaz de exhibir y proteger la civilización del mundo moderno.

Civilización se llama a esa parte del mundo que, como producto del trabajo humano y del pensamiento humano —del "humano artificio"—, se rige por medio de instituciones y de la organización. Uno de los fenómenos principales del mundo moderno es que la civilización ha renunciado a su antigua pretensión de universalidad y se presenta a sí misma en la forma de una civilización particular, nacional. Otro aspecto de la civilización moderna es su reconstitución del Estado (después de la época del feudalismo), una reconstitución que no solventa, sin embargo, el problema fundamental del Estado: el del origen y legalidad de su poder. Un tercer aspecto es el nuevo fenómeno de las masas, del que toda civilización ha de preocuparse, pues ella consiste primariamente en organización social.

El análisis de la nación que aquí comentamos arranca con la discusión del problema: "¿Naciones o razas?", y llega a la conclusión de que el estudioso de las ciencias sociales, que sabe de familias y de naciones, de grupos étnicos y religiosos, tiene todavía que habérselas con cualquier sociedad humana que se basa en un "índice facial o cefálico". La observación correcta de que casi todas las ramas del nacionalismo moderno son en alguna medida racistas ha llevado al autor a una presentación, de una excesiva longitud, de todos los argumentos científicos y genéticos al uso, que por desgracia se toman al pie de la letra. (Darré, por ejemplo, es citado por extenso.[2]) Esta extraña seriedad —que, hasta donde yo puedo ver, es el único error importante de énfasis— se basa

2. Walter Darré, autor de *El campesinado como fuente de vida de la raza nórdica*, fue Ministro de Alimentación y Agricultura de 1933 a 1942, así como Jefe de la Oficina Central de las SS para la Raza y el Reasentamiento. (N. del E.)

en la convicción de Delos de que el imperialismo es un desarrollo, de algún modo lógico, del nacionalismo, lo que en opinión de esta reseñadora sólo es verdad en parte. Pues si Delos está en lo cierto en su afirmación de que "las razas son clasificaciones basadas en patrones físicos o biológicos que unifican artificialmente a los hombres sin tomar en cuenta sus vínculos sociales ni sus comunidades de pertenencia", se equivoca, en cambio, al asumir que esto es una suerte de error científico. Más bien, el fin último, político, de las pseudociencias raciales es preparar la destrucción de sociedades y comunidades cuya atomización es uno de los prerrequisitos de la dominación imperialista.

Lo que sigue a continuación es una clarificación, que ha de ser muy bienvenida, de algunas de las nociones básicas de la historiografía. Un pueblo se convierte en nación cuando "toma conciencia de sí mismo de acuerdo con su historia"; como tal, está unido al suelo, que es el producto de las labores del pasado y donde la historia ha dejado sus trazos. La nación representa el "medio" en que el hombre nace, una sociedad cerrada a la que se pertenece por derecho de nacimiento. El Estado, por la otra parte, es una sociedad abierta, que rige sobre un territorio en que su poder protege la ley y la hace. Como institución legal, el Estado sólo conoce ciudadanos, no importa de qué nacionalidad; su orden legal está abierto a todo el que dé en vivir en su territorio. Como institución de poder, el Estado puede pretender más territorio y volverse agresivo —actitud que es bastante extraña al cuerpo de la nación, que, al contrario, ha puesto fin a las migraciones—. El viejo sueño de un pacifismo innato de las naciones, que con sólo ser liberado garantizaría una era de paz y prosperidad, no era del todo una patraña.

Nacionalismo significa en esencia la conquista del Estado por la nación. Tal es el sentido del Estado nacional. El resultado de la identificación decimonónica entre nación y Estado es doble: mientras que el Estado como institución legal asumía como su deber proteger los derechos de los hombres, su identificación con la nación implicaba la identificación del ciudadano con el nacional, de lo que resultaba una confusión de los derechos del hombre con los derechos de los nacionales o con los derechos nacionales. Además, en la medida en que el Estado es una "empresa de poder", agresiva e inclinada a la expan-

sión, la nación al identificarse con el Estado adquiere todas estas propiedades y pretende también la expansión, ahora como derecho nacional, como una necesidad por el bien de la nación. "El hecho de que el nacionalismo moderno ha conducido frecuente y casi automáticamente al imperialismo o a la conquista se debe a la identificación del Estado y la nación."

La conquista del Estado por la nación comenzó con la declaración de la soberanía de la nación. Éste fue el primer paso en la transformación del Estado en instrumento de la nación, que ha terminado finalmente en esas formas totalitarias de nacionalismo en que todas las leyes e instituciones legales del Estado como tales son interpretadas como medios para el bienestar de la nación. Es bastante errónea, por tanto, la visión de que la deificación del Estado es el mal de nuestro tiempo. Es la nación la que ha usurpado el lugar tradicional de Dios y de la religión.

La conquista del Estado fue hecha posible a través del individualismo liberal del siglo diecinueve. Se suponía que el Estado gobernaba sobre meros individuos, sobre una sociedad atomizada cuya misma atomización estaba llamado a proteger. El Estado moderno era, de otra parte, un "Estado fuerte", que con su tendencia creciente a la centralización monopolizaba el conjunto de la vida política. Esta disparidad entre Estado centralizado y sociedad atomizada (individualizada, liberal) había de salvarla el sólido cemento del sentimiento nacional, que resultó ser el único vínculo viviente operativo entre los individuos de un Estado nacional. Igual que la soberanía de la nación se perfiló sobre el modelo de la soberanía del individuo, así la soberanía del Estado como Estado nacional fue la representante de ambas y (en sus formas totalitarias) la monopolizadora de ambas. El Estado conquistado por la nación se convirtió en el individuo supremo ante el que todos los demás individuos tenían que inclinarse.

Es esta personificación del Estado, que se logra a través de su conquista por la nación y se perfila sobre el modelo del individuo autónomo, la que trajo por primera vez a la existencia esa "individualización de la moral universal en el seno de un colectivo", esa concretización de la Idea, que la teoría hegeliana del Estado y de la Historia había concebido por primera vez. Tras la desaparición del específico idealismo

hegeliano, "la idea de nación, el espíritu del pueblo, el alma de la raza, y otros equivalentes, ocuparon el lugar del Espíritu de Hegel; pero la concepción como un todo perduró".

Lo principal de esta concepción es que la Idea, que ya no es reconocida como entidad independiente, encuentra su realización en el movimiento de la Historia en cuanto tal. Desde entonces, todas las teorías políticas contemporáneas que conducen al totalitarismo presentan una inmersión de un principio absoluto en la realidad según la forma del movimiento histórico; y es esta condición absoluta la que los totalitarismos pretenden encarnar, la que les da un "derecho" prioritario sobre la conciencia individual.

Es enteramente lógico que el surgimiento y funcionamiento de todos los sistemas unipartidistas siguiera el patrón básico de los "movimientos". Estos movimientos están "cargados de filosofía", filosofía que encuentra su realización en el movimiento mismo, mientras que los antiguos partidos, aunque inspirándose con frecuencia en alguna teoría política, pensaban en sus objetivos como en fines que les eran extrínsecos. En la estructura de un supuesto dinamismo eterno yace la identificación —tan característica de los "movimientos" contemporáneos— de fines y medios. "La característica del totalitarismo no es sólo absorber al hombre en el grupo, sino también rendirlo al devenir." Frente a esta realidad aparente de lo general y lo universal, la realidad particular de la persona individual aparece, claro está, como una *quantité négligeable* sumida en la corriente de la vida pública que, en cuanto organizada como un movimiento, es el universal mismo.

Esta es la forma en que el nacionalismo se convierte en fascismo: el "Estado-nación" se transforma o, más bien, se personifica en Estado totalitario. Caben pocas dudas de que la civilización estará perdida si, tras destruir las primeras formas de totalitarismo, no conseguimos solventar los problemas básicos de nuestras estructuras políticas. "Las relaciones entre la Nación y el Estado —o, en términos más generales y exactos, entre el orden político y el de la nacionalidad— plantean uno de los problemas esenciales que la civilización ha de solventar." El Estado, lejos de ser idéntico a la nación, es el protector supremo de una ley que garantiza al hombre sus derechos como hombre, sus derechos como ciudadano y sus derechos como nacional. "La función real del

Estado es el establecimiento de un orden legal que proteja todos los derechos", y esta función no se ve afectada en absoluto por el número de nacionalidades que encuentren protección en el marco de sus instituciones legales. De estos derechos, sólo los derechos del hombre y del ciudadano son derechos primarios, mientras que los derechos de los nacionales se derivan de y están implicados en aquéllos. Pues "la nación presenta al hombre en su dependencia respecto del tiempo, de la historia y del devenir universal", y sus derechos están "afectados de relatividad en su misma fuente", ya que, después de todo, "ser francés, español o inglés no es un medio de llegar a ser hombre, es un modo de ser hombre".

Si estas distinciones entre el ciudadano y el nacional, entre el orden político y el orden nacional, apartaran el viento de las velas del nacionalismo, al poner al hombre como nacional en su justo lugar en la vida pública, las necesidades políticas mayores de nuestra civilización, con su "creciente unidad", de un lado, y con la creciente conciencia nacional de los pueblos, de otro, se afrontarían desde una idea de federación. En el interior de estructuras federadas, la nacionalidad se convertiría en un estatuto de la persona antes que en un estatuto territorial. El Estado, del otro lado, "sin perder su personalidad legal aparecería así cada vez más como un órgano que tiene encomendadas competencias que ejercer en un territorio limitado".

No es éste ciertamente el lugar de entrar en una discusión del libro de Delos, que es demasiado importante para ser criticado en los límites de una reseña. Permítasenos, con todo, añadir una observación. Los brillantes análisis de Delos sobre el desarrollo del nacionalismo en totalitarismo pasan por alto su conexión, igualmente íntima, con el imperialismo —que sólo es mencionado en una nota a pie de página—. Y ni el racismo del nacionalismo moderno ni la locura de poder del Estado contemporáneo pueden explicarse sin un entendimiento adecuado de la estructura del imperialismo.

XXIII

Dedicatoria a Karl Jaspers[1]

Querido y muy respetado:

Reciba mi agradecimiento por permitirme que le dedique este pequeño libro, y mi agradecimiento por la ocasión de decirle a usted lo que tengo que decir en el momento de su aparición en Alemania.

Pues no es fácil para un judío publicar hoy en Alemania, ni siquiera siendo un judío de habla alemana. A la vista de lo que ha ocurrido, la tentación de poder volver a escribir en la propia lengua no cuenta verdaderamente, aunque se trate del único retorno al hogar desde el exilio que una nunca consigue desterrar del todo de sus sueños. Pero nosotros, judíos, no somos o ya no somos exiliados, y difícilmente tenemos derecho a tales sueños. Con independencia de cómo aparezca y cómo se comprenda nuestra expulsión en el marco de la historia alemana o europea, el hecho mismo de la expulsión no podía menos de remitirnos a nuestra propia historia, en la cual la expulsión no representa algo único y excepcional sino justamente algo conocido y repetido.

Mas también esto se ha revelado finalmente una ilusión. Los últimos años nos han enseñado cosas que en modo alguno podríamos documentar en nuestra historia como hechos que se repiten. Nunca antes nos habíamos confrontado con un intento resuelto de erradicarnos, y, por supuesto, nunca habíamos contado en serio con una posibilidad tal. Frente a la aniquilación de un tercio de la población judía mundial y de casi tres cuartas partes de la judería europea, las catástrofes que los sionistas profetizaban con anterioridad a Hitler más parecen tempestades en un vaso de agua.

Pero esto en modo alguno hace que la comprensión de una publicación de este género sea más sencilla o mejor. Me paece evidente que la mayoría de ambos pueblos, de los alemanes como de los judíos, difícil-

1.Publicado como introducción a *Sechs Essays* [*Seis Ensayos*], Heidelberg, 1948. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

mente podrán considerar a un judío que quiera dirigirse a los alemanes en Alemania, o, como es mi caso, dirigirse por esta vía a los europeos, como otra cosa que un canalla o un loco. Esto nada tiene que ver todavía con la cuestión de la culpa o de la responsabilidad. Hablo solamente del suelo de los hechos tal como yo me los represento, pues nunca debería uno apartarse de ese suelo sin saber lo que hace y por qué lo hace.

Ninguno de los ensayos que siguen se ha escrito —así lo espero— sin conciencia de los acontecimientos de nuestro tiempo y sin conciencia del destino judío en nuestro siglo. Pero creo y confío en que no me he situado en ninguno de ellos sobre el suelo de estos hechos; en ninguno he aceptado como necesario y como indestructible el mundo creado por estos hechos. Esta libertad de juicio querida como tal y este distanciamiento consciente de todos los fanatismos, por atractivos que puedan ser y por temible que sea también el aislamiento, en todos los sentidos, que me amenazaba como consecuencia de mi actitud, nunca me habrían sido posibles sin su filosofía y sin el hecho de su existencia; y ambas se me hicieron mucho más nítidas de los que eran antes, en estos largos años en que las furiosas circunstancias me alejaron completamente de usted.

Lo que aprendí con usted y lo que en los años que siguieron me ayudó a orientarme en la realidad sin venderme a ella, como en tiempos pasados se vendía el alma al diablo, es que sólo importa la verdad y no las cosmovisiones; y que se debe vivir y pensar en campo abierto, y no encerrado en la propia «concha», por bien aderezada que esté; y que la necesidad en cualquier forma es sólo el aquelarre que quiere seducirnos a que desempeñemos una función, en lugar de intentar ser de algún modo seres humanos. Lo que yo personalmente nunca he olvidado es su actitud de escucha, tan difícil de describir; esa tolerancia dispuesta siempre a ofrecer una crítica, a igual distancia tanto del escepticismo como del fanatismo, y que, en último término, es sólo la realización de que todos los seres humanos están dotados de razón y de que ninguna razón de un ser humano es infalible.

Por entonces me sentí a veces tentada de imitarle hasta en su manera de hablar, pues ella simbolizaba para mí a un ser humano que actuaba abiertamente, un ser humano sin doblez. Tenía entonces poca idea de lo difícil que iba a ser el dar con personas sin doblez, y poca

idea de que llegaba un tiempo en que justamente esto, lo que de modo tan patente dictaban la razón y la atención clara y esclarecedora, podía aparecer como de un optimismo temerario, atroz. Pues entre los hechos de este mundo en que hoy vivimos se cuenta también esa fundamental desconfianza entre los pueblos y entre los individuos, que no desapareció al desaparecer los nazis ni podía desaparecer con ellos, dado el material avasallador de experiencias en que puede basarse y que puede invocar. Así, a nosotros judíos nos resulta hoy casi imposible no preguntar al primer alemán con que nos topamos: "¿tú qué hiciste en los doce años de 1933 a 1945?". Y tras esta cuestión laten ambas cosas: una aflictiva incomodidad por exigir a un ser humano algo tan inhumano como que justifique su existencia, y el acecho de la sospecha de si no se estará ante alguien que precisamente trabajó en una fábrica de la muerte, o bien ante alguien que, cuando supo algo de las monstruosidades del régimen, respondió con un "No se puede hacer una tortilla sin romper los huevos". Que para lo primero no había que ser un asesino nato, ni para lo segundo un cómplice vendido, y ni siquiera un nazi convencido, es en verdad lo inquietante y perturbador, que hace que tan fácilmente nos seduzcan las generalizaciones.

El suelo de hechos a que hoy han sido arrojados ambos pueblos se parece a algo así. De un lado está la complicidad de todo el pueblo alemán, que los nazis planearon y consumaron conscientemente; del otro lado, el odio ciego, engendrado en las cámaras de gas, de todo el pueblo judío. Mientras ambos no decidan abandonar este suelo de hechos, el judío individual podrá escapar a este odio fanático en tan escasa medida como el alemán individual puede hacerlo a la complicidad a que le condenaron los nazis.

Esta decisión de abandonar por entero el suelo de hechos y no preocuparse más en absoluto por las leyes que ellos quisieran dictar a nuestro actuar, es difícil de tomar. Nace de la comprensión de que en el pasado ha ocurrido algo que no es simplemente que fuera malo o injusto o cruel, sino que es algo que bajo ninguna circunstancia debió permitirse que ocurriera. La cosa no fue así mientras la dominación nazi se mantuvo todavía dentro de ciertos límites y mientras un judío pudo adaptar su conducta a las reglas que rigen en las circunstancias de hostilidad habitual y conocida entre dos pueblos. Por entonces to-

davía podía confiarse en el suelo de hechos sin volverse por ello inhumano; cabía por ejemplo defenderse como judío porque como judío había sido atacado. Los conceptos nacionales y las pertenencias nacionales aún tenían un sentido; aún eran elementos originarios de una realidad dentro de la cual cabía moverse. En el seno de un mundo tal, aún intacto a pesar de tanta hostilidad como albergaba, no ha quebrado del todo la posibilidad de comunicación entre los pueblos y los individuos. Y no había surgido aún el odio sordo y eterno que irrefragablemente nos embarga si nos sometemos a las consecuencias de los hechos traídos por los nazis.

Pero la fabricación de cadáveres nada tiene ya que ver con la hostilidad y no puede ya captarse con categorías políticas. En Auschwitz el suelo de los hechos se transformó en un abismo que arrastra a todo aquel que con posterioridad intenta situarse en él. La realidad de los políticos de la *Realpolitik*, que siempre y de manera natural ha fascinado a la mayoría de los pueblos, se ha vuelto aquí una monstruosidad que sólo podría empujarnos a proseguir la aniquilación de la misma forma que en Auschwitz se fabricaban cadáveres.

Si el suelo de los hechos se ha vuelto un abismo, entonces el espacio que uno ocupa cuando se aleja del abismo es como un espacio vacío donde ya no hay naciones ni pueblos, sino solamente individuos para quienes no es ya demasiado importante lo que la mayoría de los hombres dé en pensar en un determinado momento, ni siquiera si se trata de la mayoría de su propio pueblo. Para la necesaria comprensión mutua entre estos individuos, que hoy existen en todos los pueblos y todas las naciones de la Tierra, es importante que ellos aprendan a no aferrarse espasmódicamente a sus propios pasados nacionales —pasados que no explican nada, pues Auschwitz es tan poco explicable a partir de la historia alemana como de la historia judía—; y es importante que no olviden que son sólo supervivientes azarosos de un diluvio que, de una forma o de otra, cualquier día puede volver a descargarse sobre nosotros y que ellos son por tanto comparables a Noé en su arca; y que, finalmente, no deben ceder a la tentación ni de la desesperación ni del desprecio de la Humanidad, sino estar agradecidos de que queden, en términos relativos, muchos Noés flotando por los mares del mundo y tratando de aproximar sus arcas unas a otras tanto como sea posible.

"Vivimos —tal como usted dijo en Ginebra— como si estuviéramos llamando a puertas que permanecen cerradas. Quizá hoy pueda estar ocurriendo en lo más íntimo algo que aún no funda ningún mundo, pues sólo les es concedido a individuos, pero que acaso fundará un mundo cuando éstos se encuentren desde la dispersión".

En esta esperanza y con esta voluntad, me parece completamente justificada la aparición de este libro en Alemania. En la vida de usted y en su filosofía se refleja, en todo caso, un modelo de cómo los seres humanos pueden hablar unos con otros incluso en las condiciones del diluvio.

Hannah Arendt
Nueva York, mayo de 1947

XXIV

Conferencia de la *Rand School*[1]

El antiestalinismo se ha convertido en el credo de esos segmentos no muy amplios de la intelectualidad de izquierdas norteamericana cuyo sincero interés por la política sobrevivió en los años treinta al severo choque de desilusión con la Revolución rusa, y que, a resultas de la desesperación, han empezado en los cuarenta a poner en duda el socialismo marxista en su conjunto. Aunque el término no implica una aproximación política general y razonada a la filosofía política, como sí hacían los términos más antiguos de "socialismo", "liberalismo" y "comunismo", se trata de algo más que de un eslogan para todo, creado irreflexivamente con el fin de congregar en torno a un objetivo específico a tanta gente como sea posible; a gentes que, de otro modo, adoptarían las más variadas posiciones políticas. Por el contrario, pese a que el antiestalinismo no indique ninguna filosofía política, ni siquiera una postura determinada respecto del totalitarismo —se puede muy bien ser antiestalinista y seguir creyendo cuando menos en la dictadura, si es que no en el gobierno totalitario—, sí indica con toda claridad un cierto clima, una atmósfera peculiar, hecha en parte de condiciones específicamente norteamericanas y en parte de elementos históricos y biográficos compartidos de una manera más general. El término apunta con claridad a una experiencia del pasado que es común a una determinada generación; pero apenas si puede servir de indicio estimativo de las actitudes futuras de quienes han adoptado este credo.

La preferencia por el término "antiestalinismo", como distinguido de "antibolchevismo" o "antitotalitarismo", es significativa. Ningún antinazi se habría hecho llamar "un antihitleriano", pues ello habría

1. El manuscrito de esta conferencia presenta una anotación de Arendt que dice: "Conferencia-*Rand School*-1948 ó 49". Por la evidencia interna del texto parecería que la conferencia fue leída en 1948. La *Rand School* era un colegio de clase obrera y un centro de reunión de intelectuales y socialistas de Nueva York, muchos de ellos conocidos de Arendt; mantenía asimismo un foro de conferencias. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

significado que tomaba parte en la lucha interna del partido nazi —acaso como colega de Röhm o de Strasser[2]— pero sin ser enemigo del nazismo. De manera similar, el término "antiestalinista" se originó en las luchas internas del partido bolchevique, cuando en los años veinte se podía estar a favor o en contra de Bujarin, a favor o en contra de Zinoniev, a favor o en contra de Trosky, a favor o en contra de Stalin[3]. La identificación del troskismo con el antiestalinismo fue lo que infló estas disputas internas del partido ruso hasta convertirlas en cuestiones internacionales; lo cual solamente pudo ocurrir, a su vez, porque los movimientos radicales de todo el mundo hacía tiempo que habían caído de manera tan profunda bajo el dictado y poder de Moscú que sus discusiones políticas propias seguían invariablemente las líneas intrapartidarias específicamente rusas. El troskismo, tal como se desarrolló tras la expulsión de Troski del partido y su exilio fuera de Rusia, perpetuó por desgracia estas pugnas internas del partido ruso, y dominó a los elementos inconformistas de los movimientos obreros de izquierda de manera en todo igual a como Moscú dominaba el *Komintern*[4]; y esto a pesar de que por 1930 el verdadero conflicto entre Stalin y Troski estaba pasado de fecha incluso en Rusia, donde la lucha contra el llamado troskismo había perdido su significado específico y ya se usaba exclusivamente como un medio de la dominación totalitaria. En suma, el término "antiestalinismo" hace algo más que reunir *de facto* a todos los antiguos oponentes a Stalin sin que importen sus actuales creencias políticas. Y lo que es peor, su misma vaguedad en punto a convicciones políticas específicas, de un lado, y la concentración de todos las posibles cuestiones políticas en torno a una persona individual —que ha estimulado la justificada gracieta acerca de "qué será de los antiestalinistas cuando Stalin se muera"—, de otro lado, reafirma de manera perversa el uso vago y sobreespecífico que el

2. Ernst Röhm y Gregor Strasser tuvieron importancia en el ascenso del nazismo en Alemania. Fueron liquidados por Hitler en 1934. (N. del E.)

3. Nicolai Bujarin, Grigroi Zinoniev y León Trosky, que tuvieron participación decisiva en la Revolución rusa y en el desarrollo subsiguiente de la Unión Soviética, fueron víctimas de Stalin en, respectivamente, 1938, 1936 y 1940. (N. del E.)

4. Abreviatura rusa de la III Internacional Comunista, fundada en Moscú en 1919 y disuelta en 1943. (N. del T.)

propio Stalin hace del término "troskismo"; un uso que él, a diferencia de sus enemigos, sí necesita para propósitos muy prácticos.

El peligro de esta terminología es doble. El peligro menor está en que gentes genuinamente antitotalitarias parezca como si sólo hubiesen escogido el lado equivocado dentro de un movimiento totalitario, y en que, a causa de la existencia de una oposición real inter-totalitaria, se vean mezclados a menudo con el tipo equivocado de amigos frente al tipo equivocado de enemigos. La cuestión no es sólo que todos los antiguos nazis en Alemania sean hoy fervientes antiestalinistas (y conozco muchos antiestalinistas de aquí que, debido a esta confusa terminología y confuso pensamiento, no están muy seguros de qué actitud tomar en todo el asunto de la desnazificación), sino que Tito, por ejemplo, también es, sin lugar a dudas, un antiestalinista; y mientras que puede ocurrir que a la larga él no sea un dictador totalitario, hoy por hoy la cosa no está en absoluto decidida.

El peligro mayor inherente al clima de pensamiento del antiestalinismo radica en la indudable petrificación de las ideas que esta aproximación comporta. A ojos de un extraño, su elemento más conspicuo es la tozudez con que estos intelectuales se aferran a su pasado, su resistencia básica a repensar sus convicciones políticas a la luz de los acontecimientos políticos y desarrollos históricos de la última década, su propio desvalimiento ante la realidad si no es con el apoyo espurio de los clichés políticos de los años veinte —que, a decir verdad, entonces ciertamente no eran clichés—. Ya fue bastante malo, en un sentido, que la identificación con la Revolución rusa destruyese todo el movimiento radical de nuestro tiempo y lo usurpase; peor fue que la fijación con Rusia sobreviviese a la desilusión con la propia revolución. Y este mismo antiestalinismo no está ciertamente menos pasado de moda ahora que la generación más joven —que desconoce hasta la experiencia política y los infortunios que subyacen a nuestros clichés de hoy— empieza a adoptarlo a falta de cualquier otra cosa.

La peculiar irrealidad política y tradicionalismo de los antiestalinistas parecen guardar una estrecha conexión con la situación política general de este país. Del escenario doméstico norteamericano están ausentes todos los movimientos totalitarios, y el bolchevismo de hoy in-

cluso más que el nazismo de hace una década. Todo lo que hoy significa realmente el bolchevismo es una posible amenaza extranjera que cuente con ayuda del espionaje interior, con el resultado de que los antiestalinistas tienden cada vez más a pensar exclusivamente en términos de política exterior. Dado que no tienen contactos con la política como ámbito del estadista y que tienen poco interés real por ella, han degenerado en estrategas de despacho que movilizan las fuerzas del mundo por y contra Stalin. Este énfasis nuevo sobre la política exterior es lo que distingue básicamente a los antiestalinistas de hoy de las formas tempranas de antitotalitarismo como el troskismo o el antifascismo. Aunque nunca fueron muy fuertes, los grupos fascistas sí que existieron en este país. Además, el hecho de que las dictaduras totalitarias o parcialmente totalitarias de la rama fascista accedieran ocasionalmente al poder con la ayuda de burguesías nativas —cuya significación fue grandemente sobreestimada por todos los marxistas—, llevó a los antifascistas americanos a creer, con razón o sin ella, que "lo mismo podía pasar aquí"; lo cual les concedía a ellos, naturalmente, una implicación personal en la lucha y les revelaba ciertas posibilidades de acción en política doméstica. Un peligro fascista proveniente del extranjero, por otra parte, aquí nunca se tomó muy en serio ni siquiera durante la guerra; de hecho, la victoria en la guerra estaba decidida desde el mismo día en que los Estados Unidos entraron en ella, y, con muy pocas e insignificantes excepciones, los norteamericanos lo sabían.

A este respecto, la situación en Europa y, a decir verdad, en casi todo el mundo es justamente la opuesta. El bolchevismo no se limita a ser una amenaza externa que viene de Rusia y sus satélites. El peligro de una llamada quintacolumna es mucho más real que el peligro del mero espionaje, y el hecho es que ningún partido de inspiración nazi —desde los grupos antisemitas de Rumania hasta las unidades de Doriot en Francia[5]— podría haber competido con los partidos comunistas dirigidos desde Moscú en lealtad, fiabilidad y eficaz supervisión.

5. Arendt se refiere a la dictadura prohitleriana de la Guardia de Hierro de Ion Antonescu en Rumania y a los seguidores de Jacques Doriot en Francia. Doriot, nacido en 1898 y asesinado en 1945, fue toda su vida un extremista político, que pasó de la extrema izquierda a la extrema derecha. Líder del Parti Populaire Français, fue a la vez un ultranacionalista y un colaborador nazi conocido como "el *Führer* francés". (N. del E.)

En consecuencia, el mero antiestalinismo tiene fuera de los Estados Unidos un definido sabor nacionalista, y ha llevado a muchas buenas gentes, por ejemplo en Francia, al movimiento de De Gaulle. Y es que, pese a las potencialidades totalitarias ciertas y a las certezas autoritarias de un gobierno de De Gaulle, se prefiere, aun conociendo estos peligros, una dictadura nativa a una extranjera. Por otra parte, algunos europeos distinguidos e íntegros cuyo trasfondo biográfico e intelectual habría en Norteamérica hecho de ellos antiestalinistas intransigentes, han mostrado una desagradable inclinación a convertirse en "compañeros de viaje" y una abierta hostilidad hacia la rama americana del antiestalinismo.

A veces es útil mirarse a uno mismo a través de los ojos ajenos. En este caso, es sorprendente cómo los europeos han descubierto un elemento subyacente, no expreso, del antiestalinismo americano, del que los propios antiestalinistas han sido conscientes sólo a medias. Tras la pertinaz insistencia en que Stalin es el único enemigo digno de su ira, y tras la ingenua asunción de que el mundo entero puede dividirse en estalinistas y antiestalinistas, los europeos perciben una adhesión no admitida y nunca expresada al *statu quo* en América. (Innecesario decir que esta sospecha se ve confirmada cuando los intelectuales americanos responden, con no demasiada imaginación, atacando a sus amigos europeos de atrasados, inmaduros y estúpidos.) Sobre ello, la preocupación de los antiestalinistas por los asuntos de política exterior hace temer a los europeos que este antiestalinismo es sólo una adherencia ideológica de la escisión Este-Oeste y carente por ello de interés; escisión ésta que, en caso de guerra, podría muy bien llevar a la destrucción, gane quien gane, del continente europeo. Igualmente, la no admitida adhesión de los antiestalinistas al *statu quo* en América se malentiende y malinterpreta como una adhesión al *statu quo* en todas partes, en especial porque el Plan Marshall ha tenido la inevitable consecuencia de apuntalar gobiernos tambaleantes (en especial en Francia) y de llevar a una restauración del *statu quo* en Europa.

Es muy natural que la cuestión de la guerra tenga que verse de manera bastante diferente en Europa, donde la gran cuestión política de la libertad frente a la dominación total se ve eclipsada por el temor a la extinción. No obstante, hay, curiosamente, una tradición de pura

historia intelectual que es incluso más decisiva en la apreciación que los europeos hacen de la política americana y de las actitudes de los intelectuales americanos. Mucho antes del totalitarismo, y durante todo el siglo diecinueve, eminentes historiadores y hombres de Estado ya predijeron una guerra entre los dos grandes potencias mundiales del futuro, los Estados Unidos y Rusia. A un europeo culto le resulta difícil no sospechar de que detrás de un radical norteamericano, cuyas convicciones políticas giran todas en torno a un posible conflicto con Rusia, no haya ulteriores motivos nacionalistas, pues él tiende a pensar en este conflicto como una necesidad histórica más allá de regímenes políticos. Y el antiestalinismo en su forma y terminología presentes, y en especial en su nivel actual de articulación lingüística, se ajusta a la perfección a los modos ideológicos típicamente europeos de acercarse a la política. Los cuales parecen confirmar esas actitudes que tienden no tanto a establecer "terceras vías", cuanto a apartarse claramente del fascismo y del comunismo, de América y de Rusia: por mor de la pura coherencia, se identifica a los países con ideologías o movimientos, que los europeos creen que están en conflicto pero no que sean antagónicos —con lo cual si Rusia es comunista, América se interpreta como fascista o como imperialista—. Este modo esquemático y abstracto de pensar les sirve para acotar un terreno ideológicamente seguro a la independencia europea —como Europea, con E mayúscula (sea lo que sea lo que esto signifique)[6]— en que sería posible hacerse fuertes.

El problema con muchos intelectuales europeos es a este respecto el siguiente. Ahora que la federación europea tanto tiempo anhelada es una posibilidad política cierta, las nuevas constelaciones de las potencias mundiales hacen demasiado fácil que los intelectuales europeos apliquen su antiguo nacionalismo a una estructura más amplia y que se vuelvan europeos de modo tan estrecho y chovinista como anteriormente eran alemanes, italianos o franceses. (Y esto es verdad de los mejores de ellos, pues los otros muestran una clara tendencia a usar el eslogan de una Europa unida para pretender el liderazgo de Europa por sus respectivas naciones.) Lo que hoy vemos en Europa es una

6. La redundancia tipográfica de Arendt se hacía necesaria en inglés, que escribe los gentilicios con mayúscula. (N. del T.)

suerte de reposición del aislacionismo americano; el europeísmo es con frecuencia el signo de un talante aislacionista y arrogante, antes que de una verdadera comprensión de las condiciones políticas. (Un europeo que está conspicuamente libre de esta nueva derivación del nacionalismo es el filósofo alemán Karl Jaspers; véase su artículo en *Commentary* de noviembre de 1948[7].) Es sobre todo su propio y nuevo aislacionismo lo que hace difícil a los europeos comprender el hecho del colapso del aislacionismo americano, así como todas sus implicaciones. Si admiten el hecho, lo malinterpretan en el sentido del comienzo de un imperialismo americano y son incapaces de comprender que a la exportación de dinero americano bajo el Plan Marshall siguió un sistema omniabarcador de alianzas, el Pacto Atlántico, y no una exportación del poder y de los instrumentos de violencia americanos. Quienes, de la otra parte, están dispuestos a reconocer las intenciones no imperialistas de Norteamérica es probable que esperen que Norteamérica abandone su aislacionismo en bien de Europa, y tienden a incluir a aquélla en una suerte de expansión del nuevo nacionalismo europeo. Con todo, una vez que el aislacionismo americano ha dejado de existir, la localización geográfica de los Estados Unidos entre los océanos Pacífico y Atlántico, la composición de su población (que, sin que importe la proporción, cuenta entre sus ciudadanos a gentes de todas las naciones de la Tierra) y el carácter específico de sus instituciones republicanas, todo ello apunta a un concepto omniabarcador de política mundial.

De las dos sospechas europeas: la de que los antiestalinistas americanos sean sencillamente defensores más sofisticados y menos poderosos del *statu quo* y la de que puedan formar una "superestructura" ideológica de los intereses nacionales de su país en la política exterior, una parece estar tan bien fundamentada como injustificada está la otra. La inacabable discusión de los antiestalinistas acerca de si la Rusia sovié-

7. "El tiempo-eje de la Historia: una base para la unidad de la Humanidad". Arendt escribió a Jaspers que su ensayo "proporciona una base sólida al concepto de Humanidad y que 'reconcilia' en el mejor sentido de esta palabra. La clave está —así me lo parece— en este elemento de reconciliación..." (*Hannah Arendt-Karl Jaspers. Briefwechsel 1926-1969*, Múnich, Piper, 1985. Carta 71, 16 de julio de 1948.) (N. del E.)

tica es un país socialista —cuestión en sí misma debatible— ha oscurecido de algún modo el hecho de que los antiestalinistas, junto con otros norteamericanos, se oponen fundamental y sinceramente a cualquier gobierno que funcione con ayuda de campos de concentración y policía secreta y que persiga la dominación total de la sociedad y la humillación total del hombre. Tal oposición nada tiene que ver con un supuesto conflicto permanente entre intereses rusos y norteamericanos; muy al contrario, los intelectuales norteamericanos viven, a diferencia de los europeos, en una feliz inocencia respecto de tales consideraciones. La sencilla razón es que ellos conocen América mejor que los profesores de Historia y demás profetas de los siglos diecinueve y veinte, los cuales no acertaron a comprender los fundamentos y necesidades de esta República, y aplicaron ciegamente pautas del último estadio imperialista de los Estados-nación europeos a un cuerpo político que descansaba sobre condiciones de todo punto diferentes.

Es perfectamente cierto que el antiestalinismo americano tiene firmes raíces en la adhesión a la forma americana de gobierno, o, por decirlo en términos europeos, en la afirmación del *statu quo*. Y nada hay objetable en esta adhesión salvo la reluctancia de los antiestalinistas a, en vista de su pasado, admitirla, y salvo su incapacidad a la hora de elaborar su propia filosofía política. La República americana es el único cuerpo político basado en las grandes revoluciones del siglo dieciocho que ha sobrevivido a 150 años de industrialización y desarrollo capitalista, que ha sido capaz de afrontar el auge de la burguesía, y que ha resistido, pese a fuertes y feos prejuicios raciales en su sociedad, a todas las tentaciones de jugar al juego de la política nacionalista e imperialista.

Los europeos tienen grandes dificultades para comprender que esta aceptación del *statu quo* político no es ni conformismo ni traición de unas convicciones radicales anteriores; pues lo que en América no sólo es tolerable ni sólo un mal menor, sino que está positivamente lleno de posibilidades políticas fecundas y reales es en Europa intolerable y está fuera de discusión. Decirles a los europeos que incluso su propio *statu quo* es mucho mejor de lo que probablemente tendrían en caso de una revolución bolchevique es, ciertamente, decirles la verdad, pero se trata de una verdad sin sentido, ya que todo el mundo sabe que, salvo milagro, el *statu quo* en ciertos países europeos no

puede mantenerse. Alinearse en ellos con el *statu quo* puede significar defender una explotación que con frecuencia no tiene el menor sentido económico, asentir a tremendas injusticias, aceptar la pobreza y la pura miseria de una mayoría de la población. Aferrarse coherentemente al antiestalinismo como el único criterio político puede significar oponerse a todas las luchas por salarios más altos, mejor comida, existencia de sindicatos, y en general apoyar la conducta, más bien afrentosa, de grandes porciones de las clases privilegiadas de Europa. El que los antiestalinistas americanos consideren a los partidos comunistas europeos como meros grupos de agentes soviéticos es pura ignorancia. Los partidos comunistas son todavía, en la mayor parte del mundo, movimientos de masas o movimientos potenciales de masas. Sus afiliados tiene poco en común con los afiliados de la rama americana.

Pero esta diferencia en los papeles que objetivamente desempeñan los partidos comunistas no es en absoluto la única causa de las incomprensiones. Cierto que los antiestalinistas americanos contestarán a la acusación europea de ser conformistas, con la sospecha de que los escrúpulos confesos de los intelectuales europeos acerca de su separación de las masas se deben a su propia debilidad de ánimo; una sospecha que puede explicarse fácilmente por la ignorancia americana de las relaciones efectivas que se dan en Europa entre intelectuales y trabajadores, de un lado, y por su propio aislamiento de todas las fuerzas políticas decisivas en este país, del otro. Bajo estas triviales incomprensiones yacen, sin embargo, fuentes más serias de incomprensión y más difícilmente rastreables, que conciernen a las diferencias estructurales entre América y los países europeos y a las diferentes funciones que la intelectualidad desempeña en ellos. En ciertos aspectos, el país menos conocido hoy en Europa no es Rusia, cuya política de telón de acero se ha vuelto más despiadada en proporción inversa a su efectividad, sino América, con toda su ansiedad por ser comprendida.

Desde un punto de vista europeo, la dificultad básica a la hora de comprender este país radica en la peculiar relación entre sus fuerzas sociales y políticas, entre la sociedad y el cuerpo político. El visitante europeo simplemente no puede percibir realidades políticas en los Estados Unidos porque las oculta la superficie de una sociedad en que la

publicidad y las relaciones públicas multiplican todos los factores sociales como un espejo hace con la luz, de tal modo que esta fachada deslumbrante parece ser la realidad abrumadora. El visitante no puede imaginarse que este señor Jones que en cuestiones sociales es desde luego el mayor conformista del mundo y que apenas nunca habla de política, es en asuntos políticos, así y todo, una criatura de lo más independiente, con un hondo sentimiento de su responsabilidad como ciudadano. Para el visitante es inconcebible que un sistema muy complicado de interrelaciones sociales —determinado por cada vez más y más grupos heterogéneos de los que pueden encontrarse en un sistema de clases— pueda subyacer a la superficie que forman todos los peores elementos culturales de una sociedad de masas. Educado en mayor o menor grado en las teorías marxistas que consideran la sociedad como la realidad tangible desde la que hay que deducir el funcionamiento de las fuerzas políticas, el visitante nunca estuvo preparado para un estado de cosas en que las fuerzas sociales y políticas sencillamente no se corresponden, y con frecuencia incluso se contradicen, o en que las tradiciones y creencias políticas son mucho más estables y permanentes de lo que pueda juzgarse por las apariencias sociales. De individuos cuyas vidas personales están totalmente concentradas sobre el éxito y sobre el temor omnipresente a ser "unos fracasados", ¿quién podía esperar que estuvieran enteramente libres de la idolatría del éxito político propia de los adoradores europeos de la Historia? El visitante no comprende, en otras palabras, que una sociedad del siglo veinte (y en algunos aspectos del diecinueve) viva y prospere sobre la sólida base de una filosofía política del dieciocho.

El problema con los antiestalinistas americanos es que ellos se han formado en esas mismas teorías marxistas y, por tanto, desde su perspectiva teórica no pueden, por así decir, dar crédito a sus ojos. En la práctica, sin embargo, tienen el suficiente sentido como para no oponerse a una forma de gobierno que saben que está entre los escasos supervivientes de la verdadera libertad política, y entre las aún más escasas garantías de ese mínimo de justicia social sin el que es imposible la ciudadanía. Esta ceguera teórica ha tenido muchas consecuencias desafortunadas. Es casi un tópico manido que los intelectuales norteamericanos están más aislados de la realidad política que ninguna otra in-

telectualidad. Están aislados de las fuerzas políticas de su propio país —como en seguida notan los europeos y se apresuran a señalar— no sólo porque la sociedad norteamericana desprecia en general a los intelectuales, sino también porque ellos han fracasado a la hora de cumplir su función intelectual específica: la de ayudar a la autocomprensión y autoconciencia políticas del país como un todo y la de criticar, sobre un suelo firme de filosofía política, las acciones de su propio gobierno. A este aislamiento especial de los intelectuales norteamericanos se añade el que ellos compartan el típico aislamiento americano; viven, como si dijéramos, en una isla afortunada y sufren la peligrosa ilusión de creer que las condiciones que no existen en ninguna otra parte del mundo son las "normales". No habiendo experimentado el gobierno y el terror totalitarios, que posiblemente son las experiencias políticas cruciales de nuestro tiempo, han hecho poco por cubrir el hueco entre ellos y sus amigos de otros países valiéndose del único don que siempre ha sido prerrogativa de los intelectuales: su imaginación.

La ausencia de articulación teórica explícita por parte de los intelectuales americanos es la causa fundamental de que a los europeos les sea tan fácil denunciarles como conformistas. Una cosa sí es cierta: ellos ya no son en ningún sentido parte de un movimiento revolucionario, como lo fueron en los años veinte y treinta, y tontos serían si lo fuesen. Con todo, mientras que políticamente aparecen como "conformistas", siguen siendo tan inconformistas como siempre en relación con la sociedad en que viven. Rara vez han captado los europeos la tensión permanente que la soledad cultural y social extremas produce en unas gentes que, como intelectuales, necesariamente esperan de la vida algo más que un buen trabajo, una casa bonita y un coche nuevo; y que, sintiéndose solos, al mismo tiempo se identifican con su país en todos los asuntos políticos. Ha sido de lo más desafortunado el hecho de que en sus ansias por explicar a los visitantes europeos el "carácter progresista" de las instituciones políticas de este país, hayan descuidado, más veces que lo contrario, comunicarles cuán profundo es su desacuerdo con los patrones actuales de la sociedad norteamericana: con su conformismo dominante, con que las personas se identifiquen con sus trabajos, con la obsesión feroz por los logros y el éxito, y con la fantástica sobreestimación de la publicidad —que son justamente los ras-

gos sociales que impresionan al visitante europeo como potencialmente totalitarios—.

A tender un puente sobre el actual abismo entre el pensamiento político europeo y norteamericano, podría ayudar el que los radicales americanos fuesen capaces de, públicamente y sin avergonzarse, confesar su adhesión a la Constitución Americana y empezasen a interpretarla a la luz de los acontecimientos y las condiciones del presente. El mayor peligro para ellos está en que, debido a esta falta de explicitación y a su sano desdén por las gesticulaciones políticas revolucionarias, puedan sentirse tentados al conformismo para con la sociedad norteamericana. Lo cual sería malo, no sólo porque esta sociedad no es exactamente un paraíso cultural, sino también porque el inconformismo social ha sido en cuanto tal, y lo será siempre, la marca de los intelectuales, sean artistas, escritores o académicos. Intelectualmente, el inconformismo es casi el *sine qua non* del logro.

Hablando en términos políticos, la tarea de los intelectuales debería ser rescatar a otros norteamericanos de su aislamiento involuntario, antes que reforzar éste con el pensamiento autocomplaciente de que el mundo entero es una anormalidad y América la norma. Tal empresa llevaría automáticamente a la liquidación de la antigua terminología —de la que el erróneo nombre "antiestalinismo" es sólo un ejemplo, aunque posiblemente el más significativo—. Es precisamente porque el pasado de los antiestalinistas americanos ha tenido vínculos tan estrechos con los acontecimientos de otras partes del mundo, por lo que ellos son tan reacios a deshacerse de él. Pero si quieren seguir siendo contemporáneos del resto de la Humanidad, tendrán que percatarse de que el totalitarismo no es sin más una invención del "pérfido señor Stalin", y de que en el mundo de hoy hay cosas más importantes que saber y de las que preocuparse que de las luchas internas del partido de la Revolución rusa.

XXV

La religión y los intelectuales[1]

1. La creencia de que "todos los hechos tienen causa" no es específica del "punto de vista naturalista": el naturalismo intenta demostrar que todos los hechos tienen causas *naturales*, pero da por supuesto el principio de causalidad. Esto es algo más que una mera sutileza, pues la causalidad ha desempeñado un papel muy importante en todas las discusiones teológicas del pasado. Los argumentos medievales de "prueba" de la existencia de Dios se basaban con frecuencia en ella, o sea, en la noción de que todo lo que es ha de tener causa. Las posiciones genuinamente ateas, por el otro lado, se caracterizan con frecuencia por la negación de una cadena de la causalidad y por la asunción del carácter accidental y fortuito de todos los hechos. Si no cabe demostrar ninguna cadena causal que ligue un hecho a otro hecho, entonces la conclusión que va de la existencia de la *creatura* a la existencia de un *creator* no está garantizada.

Este primer punto implica, además, que la religión es una suerte de "remedio" —acaso ilusorio—, pero ello no es una interpretación naturalista de la religión. Pues la asunción de que todas las cosas tienen causas naturales es, en cuanto tal, bastante independiente de necesidades humanas o condiciones sociales; ella pretende ser o verdadera o falsa.

1. En 1950 *Partisan Review* pidió a una serie de destacados pensadores y escritores que tomasen postura en relación con "el nuevo giro hacia la religión que se da entre los intelectuales y con la creciente desaprobación con que se contemplan las actitudes y puntos de vista secularizados". Además de a Arendt, la lista incluía a W.H. Auden, John Dewey, Robert Graves, Marianne Moore, A.J. Ayer, Sidney Hook, Alfred Kazin, Philip Rahv, Allen Tate, Paul Tillich, Robert Gorham Davis, Jacques Maritain, William Barrett, George Boas, Clement Greenberg, Irving Howe, Dwight Macdonald y William Philips. Se sugirieron cinco temas generales, a los que corresponde la numeración en la respuesta de Arendt: 1. las causas de la tendencia; 2. el cambio de *convicciones* entre los intelectuales; 3. religión y cultura; 4. religión y literatura; 5. la separación entre conciencia religiosa y creencias religiosas, como se da en los casos de Heidegger o Malraux. La respuesta de Arendt apareció en *Partisan Review* XVII/2, febrero 1950. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

Lo que quiero señalar es que si se toma la causalidad como un principio válido, se acabará siempre en una "demostración" de la existencia de Dios. El problema de todas estas demostraciones es por supuesto que, tal como Kant mostró, la existencia de un *hecho* nunca puede probarse por deducción lógica. Por lo mismo, tampoco puede probarse su inexistencia. En términos científicos no podemos probar ni la existencia ni la inexistencia de Dios. Una "actitud científica" que crea poder hacer tales afirmaciones es la actitud de la superstición acrítica.

La imposibilidad de hacer afirmaciones válidas en este ámbito tiene, sin embargo, una significación filosófica. Parece como si la condición humana y la mente humana fuesen de tal naturaleza que se hubiese dejado a los hombres en la oscuridad a propósito de la información fáctica que más les importa. Esto en sí mismo es un hecho y está abierto a interpretación. La teología puede decir que sin esta oscuridad no podría haber fe ni por tanto salvación meritoria. La filosofía puede decir que sin esta falta esencial de información no podría haber libertad humana. El punto principal en relación con la "actitud científica" parece ser el siguiente: a la esencia misma de la ciencia, cuyo interés primario son los hechos, pertenece el que no sólo nuestra información fáctica sea limitada, sino el que las respuestas a las cuestiones fácticas más importantes acerca de la condición humana, así como acerca del Ser en general, queden más allá del conocimiento y la experiencia fácticos.

2. Me gustaría prevenirles de que no sobreestimen el significado del actual "renacer religioso". Estos "resoplidos del *Zeitgeist*" han seguido siempre una línea zigzaguenante desde la época de la Ilustración, a la que tan de cerca siguió el Romanticismo. Si miramos esta historia desde un punto de vista puramente intelectual y pensamos sobre ella en términos de la historia de una idea, encontramos que, cada veinte años más o menos, a una u otra actitud "naturalista" (o positivista, materialista-dialéctica o pragmatista) siguió un "renacer religioso". Lo cual no es para sorprenderse, ciertamente. Mucho más sorprendente habría sido, por el contrario, si el rápido declive de la fe religiosa que ha tenido lugar en la cultura occidental durante los últimos trescientos años no se hubiese visto interrumpido por estas remembranzas inte-

lectuales —remembranzas, después de todo, de miles de años de historia y cultura humanas—.

Hablando en términos históricos, lo que importa no es la historia de una idea o la historia de los intelectuales, sino la historia de la humanidad occidental en general. El hecho histórico importante es que una abrumadora mayoría de personas ha dejado de creer en un Juicio Final en la conclusión de los tiempos. Esto no significa, por supuesto, que semejante mayoría se haya hecho más receptiva a la ciencia, e incluso pudiera dudarse de que el surgimiento de la ciencia durante este mismo período haya sido la causa real de este desarrollo, como frecuentemente se afirma. Las mismas masas que en ningún caso se toman ya la molestia de pensar en los antiguos misterios como la Encarnación o la Trinidad, están bastante deseosas de creer..., bueno, en cualquier cosa. Se trata de pura superstición, y la única conexión que alcanzo a ver entre tan temible credulidad del hombre contemporáneo y la "actitud científica" es que los contenidos de la superstición culta y basta cambian incluso más rápidamente que los contenidos de los descubrimientos científicos.

3 y 4. He de confesar que la idea de que se pueda o se deba organizar la religión como una institución sólo por el gusto de tener una cultura, me ha parecido siempre bastante graciosa. La idea de alguien que se decide a creer en Dios y a seguir sus Mandamientos, que hace oración a Dios y acude regularmente a la iglesia, con el fin de que los poetas puedan recobrar alguna inspiración y la cultura resultar "integrada", produce sencillamente regocijo. El *catholicisme cérébral* que usted menciona es una de las formas más seguras de matar la religión —como bien sabía la Iglesia, dicho sea de paso, cuando puso los escritos correspondientes en el Índice—. Dígase lo mismo, por supuesto, a propósito del uso de la religión como arma contra el totalitarismo o como "salvaguarda de la tradición de la civilización". Por otra parte, parece que todos los intentos semejantes estarían condenados al fracaso, en particular en la lucha contra el totalitarismo; la historia reciente ha demostrado cuán débil e impotente es la religión organizada cuando se ve confrontada con las nuevas formas totalitarias de gobierno —y esto pese a la buena voluntad y frecuente heroísmo de grandes partes del clero de casi todas las confesiones—.

Como en todas las discusiones sobre la religión, el problema está en que realmente no se puede escapar a la cuestión de la verdad, y en que todo el asunto no puede, por tanto, tratarse como si Dios hubiese sido la idea de un cierto pragmatista especialmente listo que sabía para qué y frente a qué era buena la idea. Ocurre sencillamente que no es así. O bien Dios existe y la gente cree en Él —y esto entonces es un hecho más importante que toda la cultura y toda la literatura—. O bien no existe y la gente no cree en Él —y no hay imaginación literaria ni de cualquier otro orden que, en beneficio de la cultura y por mor de los intelectuales, pueda cambiar esta situación—.

5. No conozco los escritos recientes de Malraux, pero estoy bastante segura de que Heidegger, siendo un filósofo y careciendo ciertamente, igual que el resto de nosotros, de información especial acerca de la validez o invalidez de las "creencias religiosas tradicionales", nunca las ha "rechazado" explícitamente. Por otra parte, me gustaría realmente saber cuáles de entre los grandes filósofos desde Spinoza y Descartes —fuera de la filosofía católica— han aceptado las "creencias religiosas tradicionales".

Mucho se ha discutido acerca de los intentos modernos "por hacer viables ciertas actitudes que fueron anteriormente aspectos de la conciencia religiosa". A mí siempre me ha parecido que esto estaba fuera de lugar. Después de todo, en ausencia del Dios cristiano nadie ha intentado ensalzar la virtud cristiana de la humildad. Es obvio, por otro lado, que mientras la fe cristiana rigió de manera indisputada la conciencia del hombre, todas las actitudes humanas se interpretaron en términos religiosos y específicamente cristianos. Si, para comprender el credo específico que fue la base incuestionada de la filosofía cristiana, tuviéramos nosotros mismos que creer este credo, entonces deberíamos forzosamente tirar por la borda más de mil años de pensamiento filosófico. He de admitir que yo sentiría la mayor simpatía por un *Zeitgeist* que condujese a los intelectuales a dejar de considerar el ingente cuerpo de la filosofía del pasado como "los errores del pasado".

XXVI

Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración[1]

Toda ciencia se basa necesariamente sobre unas pocas asunciones no explícitas, elementales, y axiomáticas, que sólo quedan al descubierto y estallan cuando se ven confrontadas con fenómenos absolutamente inesperados que no pueden ya comprenderse dentro del marco de sus categorías. Las ciencias sociales y las técnicas que ellas han desarrollado durante los últimos cien años no son excepción a esta regla. La tesis de este escrito es que la institución de los campos de concentración y de exterminio, esto es, las condiciones sociales en su interior así como su función en el aparato de terror más amplio de los regímenes totalitarios, puede muy probablemente llegar a ser ese fenómeno inesperado, ese escollo en el camino de la comprensión adecuada de la política y la sociedad contemporáneas, que debe llevar a que los científicos sociales y los historiadores académicos reconsideren sus preconcepciones fundamentales, incuestionadas hasta hoy, a propósito del curso del mundo y del comportamiento de los hombres.

Por debajo de las obvias dificultades a la hora de manejar una materia en que la mera enumeración de los hechos le hace a uno aparecer "exaltado y poco de fiar"[2], y acerca de la cual escriben relatos personas que, durante su propia experiencia de los hechos, "nunca conseguían del todo" convencerse "de que aquello era real, de que estaba sucediendo realmente, y de que no se trataba de una simple pesadilla"[3], por debajo de ello está la perplejidad más grave de que, en el marco de los juicios del sentido común, ni la institución misma, ni lo que ocurrió tras

1. Aparecido en *Jewish Social Studies*, 12/1, 1950. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

2. "Si yo tuviese que enumerar estos horrores con mis propias palabras, ustedes me juzgarían una persona exaltada y poco de fiar", Juez Robert H. Jackson en su alocución de apertura de los juicios de Núremberg. *Vid. Nazi Conspiracy and Aggression*, I, Washington, 1946, p. 140

3. *Vid.* el informe de Bruno Bettelheim "On Dachau and Buchenwald", en: *Nazi Conspiracy*, VII, p. 824.

sus muros celosamente guardados, ni su función política, tienen ningún sentido cualquiera que sea. Si asumimos que la mayoría de nuestras acciones son de índole utilitaria y que nuestras malas acciones nacen de "extremar" el propio interés, estamos entonces forzados a concluir que esta particular institución del totalitarismo está más allá de la comprensión humana. Pero si, en cambio, hacemos abstracción de todos los patrones con que solemos guiarnos en la vida y consideramos sólo las pretensiones fantásticamente ideológicas del racismo en su pureza lógica, entonces la política de exterminio de los nazis tiene casi demasiado sentido. Tras sus horrores yace la misma lógica inflexible que es característica de ciertos cuadros paranoicos en que todo se sigue con absoluta necesidad una vez que se acepta la primera demencial premisa. Claramente, lo demencial de tales sistemas no radica sólo en su primera premisa, sino en su misma logicidad, que procede a despecho de todos los hechos y a despecho de la realidad, la cual nos enseña que, hagamos lo que hagamos, no podremos llevarlo a cabo con absoluta perfección. En otras palabras, no es sólo el carácter no utilitario de los campos en sí mismos —la falta de sentido de "castigar" a personas absolutamente inocentes, su fracaso a la hora de mantener a estas personas en unas condiciones que permitan explotarlas para un trabajo rentable, lo superfluo de atemorizar a una población enteramente subyugada— lo que les presta una cualidades tan distintivas y perturbadoras, sino su función anti-utilitaria, el hecho de no permitir que ni siquiera las emergencias militares máximas interfirieran en estas "políticas demográficas". Era como si los nazis estuviesen convencidos de que más importante que ganar la guerra era administrar fábricas de exterminio[4].

En este contexto es en el que la expresión "sin precedentes" aplicado al terror totalitario cobra significado pleno[5]. El camino a la dominación total pasa por muchos estadios intermedios que son relativa-

4. Goebbels informa de lo siguiente en su Diario de marzo de 1943: "El *Führer* está feliz (...) de que los judíos hayan sido (...) evacuados de Berlín. Tiene razón al decir que la guerra nos ha hecho posible la solución de toda una serie de problemas que nunca habrían podido resolverse en tiempos normales. (...) Los judíos serán con seguridad los perdedores de esta guerra, pase lo que pase", *The Goebbels Diaries 1942-1943*, editados por Louis P. Lochner, Nueva York, 1948, p. 314.

5. Robert H. Jackson, *op. cit.*, II, p. 3.

mente normales y bastante comprensibles. Emprender una guerra de agresión está muy lejos de carecer de precedentes; las masacres de población enemiga, o incluso de lo que se presume que es un pueblo hostil, parecen casi cosa de todos los días en el sangriento registro de la Historia; el exterminio de nativos en los procesos de colonización y de establecimiento de nuevos asentamientos ha sucedido en América, en Australia y en África; la esclavitud es una de las instituciones más antiguas de la Humanidad, y las cuadrillas de trabajos forzados, empleadas por el Estado en la realización de obras públicas, fue uno de los pilares del Imperio romano. Ni siquiera es monopolio de los gobiernos totalitarios la pretensión de dominar el mundo, bien conocida en la historia de los sueños políticos, y que todavía puede explicarse por un ansia de poder fantásticamente desaforada. Todos estos aspectos del gobierno totalitario, odiosos y criminales como lo son, tienen una cosa en común que los separa del fenómeno de que nos estamos ocupando: a diferencia de los campos de concentración, poseen un propósito definido y benefician a los gobernantes de manera muy parecida a como un vulgar robo beneficia al ladrón. Los motivos están claros y los medios de conseguir el fin responden a un esquema utilitario en el sentido aceptado del término. La dificultad extraordinaria que encontramos al intentar comprender la institución de los campos de concentración y encajarla en el registro de la Historia humana es justamente la ausencia de tales criterios utilitarios; ausencia que es la responsable, mucho más que cualquier otra cosa, del aire de irrealidad que rodea a la institución y a todo lo relacionado con ella.

A fin de entender más claramente la diferencia entre lo comprensible y lo incomprensible, o sea, entre aquellos datos que responden a nuestras técnicas de investigación y conceptos científicos comúnmente aceptados, y aquellos otros que hacen explotar el marco entero de referencia, puede ser útil recordar los distintos estadios de desarrollo del antisemitismo nazi, desde el momento de la subida al poder de Hitler en 1933 hasta el establecimiento de las fábricas de la muerte en medio de la guerra. El antisemitismo tiene por sí solo una historia tan larga y sangrienta que el hecho mismo de que las fábricas de la muerte fueran alimentadas básicamente con "material" judío ha difuminado de algún modo la unicidad de esta "operación". El antisemitismo nazi mostró,

además, una falta de originalidad casi llamativa; no contenía un solo elemento, ya fuese en su expresión ideológica, ya en su aplicación propagandística, que no pudiera retrotraerse a movimientos anteriores y que no constituyese un cliché en la literatura del odio antijudío antes de que existiera un solo nazi. La legislación antijudía en la Alemania hitleriana de la década de los treinta, culminando en la promulgación de las leyes de Núremberg de 1935, era nueva en los términos fácticos del siglo diecinueve y veinte; pero no lo era ni como la meta confesa de los partidos antisemitas de toda Europa, ni tampoco en términos de la historia judía anterior. La despiadada eliminación de los judíos de la economía alemana entre 1936 y 1938 y los progromos de noviembre de 1938 todavía estaban dentro del marco de lo que cabía esperar que sucediese si un partido antisemita se hacía con el monopolio del poder en un país europeo. El siguiente paso, el establecimiento de guetos en Europa oriental y la concentración en ellos de todos los judíos durante los primeros años de la guerra, apenas pudo ya sorprender a ningún observador cuidadoso. Todo ello aparecía como odioso y criminal, pero también como enteramente razonable. La legislación antijudía en Alemania apuntaba a satisfacer demandas populares; la eliminación de los judíos de profesiones sobresaturadas parecía destinada a hacer sitio a una generación de intelectuales gravemente subempleada; la emigración forzosa después de 1938, con todas sus concomitancias en forma de robo planificado, se calculó para extender el antisemitismo por todo el mundo, tal como apuntaba un memorándum del Ministerio Alemán de Asuntos Exteriores a todos sus funcionarios en el exterior[6]; la reunión en manada de los judíos dentro de los guetos de Europa oriental,

6. La cicular de enero de 1939 del Ministerio de Asuntos Exteriores a todas las autoridades alemanas en el extranjero sobre "La cuestión judía como factor de la política exterior alemana en el año 1938", decía: "El movimiento migratorio alrededor del mundo de aproximadamente sólo 100.000 judíos ha bastado ya para despertar el interés de muchos países, si es que no la comprensión, acerca del peligro judío. Podemos valorar que la cuestión judía se convertirá en un problema de política internacional cuando cantidades mayores de judíos de Alemania, Polonia, Hungría y Rumania sean puestas en circulación de acá para allá. (...) Alemania está muy interesada en mantener la dispersión de la judería. (...) El influjo de los judíos en todas las partes del mundo suscita la oposición de la población nativa y constituye por ello la mejor propaganda para la política judía alemana (...) Cuanto más pobre y por tanto más gravoso sea el judío inmigrante para el país que lo absorbe, con tanta mayor fuerza reaccionará este país." (*Nazi Conspiracy*, VI, 87ss.)

seguido de alguna distribución de sus posesiones entre la población nativa, pareció una maravillosa estratagema política para ganarse a amplios segmentos antisemitas de los pueblos de Europa oriental, para consolarlos de su pérdida de independencia política y atemorizarlos con el ejemplo de un pueblo que sufría un destino mucho peor que el suyo. Lo que por añadidura a estas medidas podía esperarse durante la guerra eran las dietas de hambre, de un lado, y los trabajos forzados, de otro; y en caso de victoria, todas las medidas parecían preparar el proyecto anunciado de establecer una reserva judía en Madagascar[7]. Y en verdad, medidas tales (y no las fábricas de la muerte) eran esperadas no sólo por el mundo exterior y por el propio pueblo judío, sino por los más altos mandos de la administración de los Territorios Orientales Ocupados, por las autoridades militares e incluso por dirigentes de alto rango en la jerarquía del partido nazi.[8]

Ni el destino de la judería europea ni el establecimiento de fábricas de la muerte puede por entero explicarse y captarse en términos de antisemitismo. Ambos trascienden el modo de razonar antisemita, así como los motivos políticos, sociales y económicos que están detrás de

7. Este proyecto se propagó por los nazis al comienzo de la guerra. Alfred Rosenberg anunció en un discurso, el 15 de enero de 1939, que los nazis solicitarían que "esos pueblos que muestran disposición tan amistosa hacia los judíos, sobre todo las democracias occidentales que tanto espacio tienen, determinen un área fuera de Palestina para establecer, por supuesto, una reserva judía, no un Estado judío" (*Nazi Conspiracy*, VI, 93).

8. Es sumamente interesante observar en los documentos nazis publicados en *Nazi Conspiracy* y en *Trial of the Major War Criminals* (Núremberg, 1947) cuán pocas personas dentro del propio partido nazi estaban preparadas para las políticas de exterminio. Por iniciativa de Himmler y Hitler, el exterminio era siempre llevado a cabo por las tropas SS, contra las protestas de las autoridades civiles y militares. Alfred Rosenberg, que estaba al cargo de la administración de los territorios rusos ocupados, se quejaba en 1942 de que "nuevos plenipotenciarios en jefe [o sea, mandos de las SS] se empeñaban en llevar a cabo acciones directas en los territorios orientales ocupados, pasando por encima de los dignatarios nombrados por el mismo Führer [o sea, los mandos nazis fuera de las SS]" (*Nazi Conspiracy*, IV, 65 ss.). Informes acerca de las condiciones en Ucrania al acabar 1942 (*Nazi Conspiracy*, III, 83 ss.) muestran claramente que ni la *Wehrmacht* ni Rosenberg estaban al corriente de los planes de despoblación de Hitler y Himmler. Hans Frank, Gobernador General de Polonia, se atrevió a decir en un encuentro del *Kriegswirtschaftstabes und des Verteidigungsausschusses* [*Alto Mando de la Economía de Guerra y de la Junta de Defensa*], ya en septiembre de 1943, cuando la mayoría de los mandos del partido habían sido sometidos por temor: "Bien conocen Vds. la insensata actuación que está infrautilizando los pueblos que tenemos sometidos, justo en un momento en que la fuerza laboral de estos pueblos representa uno de los factores más esenciales de nuestra lucha por la victoria" (*Trial of the Major War Criminals*, XXIX, 672).

la propaganda de los movimientos antisemitas. El antisemitismo se limitó a preparar el terreno para hacer más fácil el exterminio de pueblos al empezar por el pueblo judío. Hoy sabemos que el programa de exterminio de Hitler no se detenía siquiera ante liquidaciones planificadas de amplios sectores del pueblo alemán[9].

Los propios nazis, o más bien esa parte del partido nazi que, bajo la inspiración de Himmler y con ayuda de tropas SS, iniciaron de hecho las políticas de exterminio no albergaba dudas en punto a que habían penetrado en un ámbito enteramente distinto de actividades, en punto a que estaban haciendo algo que ni sus peores enemigos podían esperar de ellos. Estaban bastante convencidos de que una de las mejores bazas en el éxito de esta empresa residía en la extrema improbabilidad de que nadie en el mundo exterior creyese que era verdad[10]. Pues la verdad era que, mientras que todas las otras medidas antijudías tenían algún sentido y de uno u otro modo tendían a beneficiar a sus autores, las cámaras de gas no beneficiaban a nadie. Las propias deportaciones en un período de aguda escasez de material ferroviario, la erección de costosas fábricas, la mano de obra empleada —que se necesitaba con urgencia en el esfuerzo bélico—, el general efecto desmoralizador sobre las fuerzas militares alemanas así como sobre la población de los territorios ocupados, todo ello interfería de manera desastrosa con la guerra en el Este, tal como las autoridades militares así como los mandos nazis se encargaron repetidas veces de señalar, en protesta contra las tropas SS[11]. No se trata, sin embargo, de que consi-

9. Durante una discusión en los cuarteles generales de Hitler acerca de medidas que deberían tomarse una vez concluida la guerra, Hitler propuso un proyecto de ley de salud nacional: "Después de un examen por rayos X de alcance nacional, el *Führer* habrá de recibir un listado de personas enfermas, en particular de dolencias pulmonares y cardíacas. Sobre la base de la nueva Ley de Salud Nacional (...), estas familias no podrán ya permanecer en espacios públicos y no se les permitirá tener descendencia. Qué les ocurrirá a estas familias, estará sujeto a ulteriores órdenes del *Führer*", en *Nazi Conspiracy*, VII, 175 —sin fecha—.

10. "Imaginemos sólo que estos hechos llegasen a ser conocidos del otro lado y que se quisiera sacar provecho de ellos. Lo más probable es que tal propaganda no tuviese efectos debido únicamente a que la gente que lo oiga o lo lea no estará dispuesto a creerlo." De un informe secreto a propósito de la matanza de 5.000 judíos en junio de 1943, en: *Nazi Conspiracy*, I, p. 1001.

11. Es digno de notarse que las protestas de las autoridades militares fueron menos frecuentes y menos violentas que las de antiguos miembros del partido. En 1942, Hans Franck decía enfáticamente que la responsabilidad por la aniquilación de los judíos vino de las "altas esferas". Y

deraciones de este orden se les pasaran simplemente por alto a quienes se pusieron a sí mismos a cargo del exterminio. Hasta Himmler sabía que en un tiempo de escasez crítica de mano de obra estaba eliminando a una gran cantidad de trabajadores que al menos podían haber sido explotados hasta la muerte, en lugar de ser matados sin ningún propósito productivo. Y la Oficina de Himmler emitió una orden detrás de otra advirtiendo a los jefes militares, así como a los mandos de la jerarquía nazi, de que ninguna consideración de índole económica o militar había de interferir en el programa de exterminio[12].

En el marco del terror totalitario, los campos de exterminio aparecen como la forma más extrema de campos de concentración. El exterminio les sobreviene a seres humanos que ya están "muertos" a todos los efectos prácticos. Los campos de concentración ya existían tiempo antes de que el totalitarismo los convirtiera en la institución central de gobierno[13], y siempre ha sido característico de ellos el que no eran instituciones penales y el que sus internos no estaban acusados de ningún delito; en términos generales, los campos de concentración estaban destinados a hacerse cargo de "elementos indeseables", o sea, de gentes que por una u otra razón estaban privadas de personalidad jurídica y de un lugar legítimo en el marco legal del país en que de hecho vivían. Es interesante notar que los campos de concentración totalitarios se establecieron en un primer momento para personas que habían cometido un "delito", o sea, el delito de oponerse al régimen

añadía a continuación: "El otro día fui capaz de probar que ello [la interrupción de un gran programa de construcción] no habría ocurrido si los muchos miles de judíos que trabajaban en él no hubiesen sido deportados". En 1944 vuelve a quejarse, y añade: "Una vez que hayamos ganado la guerra, en lo que a mí respecta, pueden hacer carne picada con los polacos, los ucranianos y todos los demás que pululan por aquí..." (*Nazi Conspiracy*, IV, pp. 902, 917). Durante un encuentro oficial en Varsovia en enero de 1943, el Secretario de Estado Krüger dio voz a la preocupación de las fuerzas ocupantes: "Los polacos dicen: "después de que hayan destruido a los judíos, emplearán los mismos métodos para sacar a los polacos de este territorio y liquidarlos igual que a los judíos". Que esto era desde luego lo que estaba pensado como siguiente paso, es claro en un discurso de Himmler en Cracovia en marzo de 1942, *ibidem*, IV, p. 916 y III, p. 640 ss.

12. El que "las consideraciones económicas tenían que quedar fundamentalmente fuera de consideración en la solución del problema [judío]", es cosa que hubo que repetir de 1941 en adelante (*Ibidem*, VI, p. 402).

13. Los campos de concentración hicieron su primera aparición durante la Guerra de los Boers, y el concepto de "custodia preventiva" se usó por vez primera en la India y en Sudáfrica.

en el poder, pero los campos crecieron conforme la oposición política decrecía, y se expandieron cuando la reserva de personas auténticamente hostiles al régimen se había agotado. Los primeros campos nazis ya eran suficientemente malos, pero resultaban bastante comprensibles: los regían las SA con métodos bestiales, y su fin obvio era extender el terror, matar a políticos destacados, privar a la oposición de sus líderes, atemorizar a líderes potenciales de modo que permanecieran en la oscuridad, y, en fin, satisfacer a los hombres de las SA en sus deseos de venganza no sólo sobre sus oponentes directos sino también sobre los miembros de las clases altas. A este respecto, el terror SA constituyó claramente un compromiso entre el régimen, que en ese momento no quería perder a sus poderosos protectores industriales, y el movimiento, al que se había hecho esperar una verdadera revolución. El completo aplacamiento de la oposición antinazi se había logrado —parece— hacia enero de 1934; tal era al menos la opinión de la propia Gestapo y de altos mandos nazis[14]. Para 1936 el régimen se había ganado la simpatía de la abrumadora mayoría del pueblo: el desempleo se había liquidado, el nivel de vida de las clases más bajas estaba subiendo de manera constante, y se habían desecado las fuentes más vivas de resentimiento social. La población de los campos de concentración alcanzó, en consecuencia, su nivel más bajo por la sencilla razón de que ya no existían opositores activos o siquiera sospechosos de oposición que pudieran ponerse bajo "custodia preventiva".

Es después de 1936, o sea, después del apaciguamiento del país, cuando el movimiento nazi se volvió más radical y agresivo tanto en el escenario doméstico como en el internacional. Cuantos menos enemigos encontraba el nazismo dentro de Alemania y más amigos ganaba fuera, tanto más intolerante y más extremista se hizo "el principio re-

14. En 1934, el Ministro del Interior del *Reich* Wilhelm Frick, un antiguo miembro del partido, trató de emitir un decreto "estableciendo que, 'en vista de la estabilización de la situación nacional' y 'en orden a reducir los abusos relacionados con la custodia preventiva, 'el Ministro del Reich ha decidido' poner restricciones al ejercicio de la custodia preventiva" (*Vid. Nazi Conspiracy*, II, p. 259; *cfr.* también VII, p. 1099). El decreto nunca se publicó y la práctica de la "custodia preventiva" creció grandemente en 1934.

De acuerdo con un declaración jurada de Rudolf Diels, antiguo jefe de la policía política en Berlín y jefe operativo de la Gestapo en 1933, la situación política se había estabilizado por completo para enero de 1934 (*ibid.* V, p. 205).

volucionario"[15]. Los campos de concentración iniciaron un nuevo incremento de su actividad en 1938, con los arrestos masivos de todos los varones judíos alemanes durante los progromos de noviembre; pero este desarrollo ya había sido anunciado por Himmler en 1937, cuando, en un discurso a la plana mayor de la *Reichswehr* [*Ejército del Reich*], explicó que habría que contar "en caso de guerra con un cuarto teatro de operaciones: el interior de Alemania"[16]. Ninguna realidad de ningún tipo correspondía a estos "temores", y el jefe de la policía alemana lo sabía mejor que nadie. Cuando la guerra estalló un año después, no se molestó siquiera en mantener tal ficción y en usar sus tropas SS para tareas policiales dentro de Alemania, sino que las mandó al punto a los territorios orientales, a los que llegaron para hacerse cargo de la ocupación de los países derrotados una vez que las acciones militares habían concluido. Más tarde, cuando el partido había decidido poner todo el ejército bajo su control exclusivo, Himmler no dudó en mandar al frente a sus compañías SS.

La tarea principal de las SS, con todo, fue y siguió siendo, incluso durante la guerra, el control y administración de los campos de concentración, de los que las SA fueron completamente apartadas. (Sólo durante los últimos años de la guerra volvieron a desempeñar las SA algún papel menor en el sistema de campos, pero por entonces las tropas SA estaban bajo supervisión de las SS.) Este tipo de campo de concentración, más que su forma temprana, es el que nos impresiona como un fenómeno nuevo y a primera vista incomprensible.

Sólo un porcentaje de los internos de estos nuevos campos, por lo general sobrevivientes de los años anteriores, podían ser considerados opositores al régimen. Mayor era el porcentaje de delincuentes, que eran enviados a los campos después de haber cumplido su pena normal de prisión, y los llamados "elementos antisociales", homosexuales, vagabundos, holgazanes y similares. La abrumadora mayoría, el grueso de la

15. En las palabras de Wilhelm Stuckart, Secretario de Estado del Ministerio de Interior. *Ibidem*, VIII, p. 738.

16. *Vid.* Heinrich Himmler, "Acerca de la organización y obligaciones de las SS y la policía", en: *National-politischer Lehrgang der Wehrmacht vom 15-23. Januar 1937* (exclusivo para las Fuerzas Armadas) [*Curso de formación político-nacional para el Ejército, 15-23 de enero de 1937*]. Traducido en *Nazi Conspiracy*, IV, p. 616 ss.

población del campo, era completamente inocente desde el punto de vista del régimen, absolutamente inofensiva en todo respecto, personas sin culpa por convicciones políticas o por acciones delictivas.

Una segunda característica de los campos tal como fueron establecidos por Himmler bajo mando SS era su carácter permanente. Todos los campos anteriores perdieron su significado en comparación, por ejemplo, con Buchenwald, que en 1944 albergaba más de 80.000 prisioneros[17]. Más obvio incluso es el carácter permanente de las cámaras de gas, cuyo costoso aparato convirtió casi en una necesidad la caza de "material" nuevo para la fabricación de cadáveres.

De gran importancia en el desarrollo de la sociedad del campo de concentración era el nuevo tipo de administración del campo. La antigua crueldad de las tropas SA, autorizadas al salvajismo y a matar a quien quisieran, se reemplazó por una cuota regulada de muertos[18] y una tortura rigurosamente organizada, calculada no tanto para infligir

17. La tabla muestra el crecimiento del número de internos y el porcentaje de mortalidad en el campo de concentración de Buchenwald durante los años 1937-1945. Se ha confeccionado a partir de diversas listas, que se dan en *Nazi Conspiracy*, IV, p. 800 ss.

Año	*Ingresos*	*Ocupación máxima del campo*	*Ocupación mínima del campo*	*Fallecimientos*[2]	*Suicidios*
1937	2.912	2.561	929	48	–
1938	20.122[1]	18.105	2.633	771	11
1939	9.533	12.775	5.392	1.235	3
1940	2.525	10.956	7.383	1.772	11
1941	5.896	7.911	6.785	1.522	17
1942	14.111[3]	10.075	7.601	2.898	3
1943	42.172	37.319	11.275[4]	3.516	2
1944	97.866	84.505	41.240	8.644	46
1945	42.823[5]	86.232	21.000[6]	13.056	16

[1] Estos eran mayoritariamente judíos, claro está.

[2] El total de muertos es ciertamente mayor y se estima en alrededor de 50.000.

[3] Esta cifra muestra la influencia de los Territorios Orientales Ocupados.

[4] La diferencia entre ingresos y ocupación del campo, o entre máxima y mínima ocupación, no es indicativa de liberaciones, sino de transportes a otros campos o a campos de exterminio.

[5] Sólo para los tres primeros meses de 1945.

[6] Nivel de ocupación en el momento de la liberación.

18. Lo que sigue es un extracto de una carta de diciembre de 1942 de la Oficina Principal de Administración Económica de las SS a todos los comandantes de campos: "(...) una recopilación

la muerte cuanto para poner a la víctima en un permanente estar muriéndose. Amplias parcelas de la administración interna eran dejadas en manos de los propios prisioneros, que se veían obligados a maltratar a sus compañeros de manera muy parecida a como lo hacían los SS. Con el paso del tiempo y la creciente consolidación del sistema, la tortura y los maltratos se volvieron cada vez más una prerrogativa de los llamados *kapos*. Y estas medidas no fueron accidentales ni debidas básicamente al tamaño creciente de los campos. En una serie de casos, se ordenó de modo expreso a los SS que únicamente los prisioneros llevasen a cabo ejecuciones. De manera similar, el asesinato en masa, no sólo por gaseamiento sino en forma de ejecuciones en masa en campos ordinarios, se mecanizó tanto cuanto fue posible[19]. El resultado fue que la población en los campos SS vivía mucho más que en los campos anteriores; se tiene la impresión de que nuevas oleadas de terror o de deportaciones hacia los campos de exterminio sólo tenían lugar cuando estaban asegurados nuevos suministros.

La administración fue puesta en manos de los delincuentes, que formaban la indiscutible aristocracia de los campos hasta que, al principio de los años cuarenta, Himmler cedió con reluctancia a la presión exterior y permitió la explotación de los campos con vistas a un trabajo productivo. En adelante se promovió a la posición de elite de los campos a prisioneros políticos, en su mayoría ya veteranos, dado que las SS se encontraron pronto con la imposibilidad de que algún trabajo se llevase a término bajo las caóticas condiciones de la anterior aristocracia de delincuentes. En ningún caso se puso la administración en manos del grupo más numeroso y obviamente menos dañino, que era el de los internos completamente inocentes. Muy al contrario, esta categoría perteneció siempre al escalón más bajo de la jerarquía social interna de los campos, sufrió siempre las más severas pérdidas por de-

de las actuales cifras de llegadas y salidas en todos los campos de concentración (...) revela que, de 136.000 llegadas, se produjeron alrededor de 70.000 muertes. Con un porcentaje tan alto de muertes, el número de prisioneros nunca podrá ser elevado hasta la cifra que ha ordenado el *Reichsführer* de las SS. (...) El *Reichsführer* ha ordenado que el porcentaje de muertes debe incondicionalmente reducirse". *Ibid.* IV, Anexo II.

19. Ernest Feder en un "Essai sur la psychologie de la terreur", en *Synthèses* (Bruselas, 1946), informa de una orden de las SS de matar diariamente a varios cientos de prisioneros de guerra rusos disparando a través de un agujero sin ver a la víctima.

portación y fue siempre la más expuesta a la crueldad. Dicho en otras palabras, en un campo de concentración era más seguro con mucho ser un asesino o un comunista que ser simplemente un judío, un polaco o un ucraniano.

En lo que hace a los guardias SS, tenemos por desgracia que descartar la noción de que constituían una suerte de elite negativa de delincuentes, sádicos e individuos medio locos; noción que sí es ampliamente verdadera de las anteriores tropas SA, que solían ofrecerse voluntarias para las tareas del campo de concentración. Toda la evidencia apunta al hecho de que los hombres SS a cargo de los campos eran completamente normales; su selección tenía lugar de acuerdo con toda clase de principios fantásticos[20], ninguno de los cuales podía asegurar, claro está, la selección de hombres especialmente crueles o sádicos. Además, la administración de los campos se ejercía de tal modo que parecía estar fuera de duda el que, dentro del sistema como un todo, los prisioneros eran capaces de cumplir las mismas "tareas" que los propios guardias.

Lo más difícil de imaginar y lo más horrible al percatarse de ello es acaso el completo aislamiento que separaba a los campos de concentración del mundo circundante, como si los campos y sus internos hubiesen dejado de formar parte del mundo de los vivos. El aislamiento, característico ya de todas las formas anteriores de campos de concentración pero llevado a su perfección sólo en regímenes totalitarios, apenas si puede compararse con el aislamiento de las prisiones, los guetos o los campos de trabajos forzados. Las prisiones nunca son sacadas realmente fuera de la sociedad; son parte importante de ésta y se hallan sujetas a sus leyes y controles. Los trabajos forzados, así como otras formas de esclavitud, no implican una segregación absoluta; por el hecho mismo de su trabajo, los trabajadores entran constantemente en contacto con el mundo que los rodea, y los esclavos nunca fueron

20. Himmler describía sus métodos de selección (*op. cit.*) como sigue: "Yo no aceptaba a nadie por debajo de 1,70 m. (...) pues sé que la gente que ha alcanzado una determinada altura ha de poseer hasta cierto grado la sangre deseada". Hacía también fotografías de los aspirantes, a los que se pedía que acreditasen sus ancestros hasta 1750, que no tuviesen ningún miembro con mala reputación política en su familia, que adquiriesen "por sus propios medios pantalones y botas negros", y, finalmente, que compareciesen en persona ante una comisión racial.

realmente suprimidos de su entorno. Los guetos del tipo nazi guardan la más estrecha similitud con el aislamiento de los campos de concentración; pero en ellos eran las familias, no los individuos, las que estaban segregadas, de modo que ellas constituían una suerte de sociedad cerrada en que se llevaba una apariencia de vida normal y en que existía la suficiente relación social como para crear al menos una imagen de coexistencia y copertenencia.

Nada de este orden es cierto respecto de los campos de concentración. Desde el momento de su arresto, nadie del mundo externo se suponía que volvía a oír hablar del prisionero; era como si hubiese desaparecido de la faz de la Tierra; ni siquiera se lo declaraba muerto. La anterior costumbre de las SA de informar a la familia de la muerte de un interno del campo de concentración mediante el envío de un ataúd de zinc o una urna fue abolida y sustituida por rigurosas instrucciones al efecto de que "las terceras personas [hayan de quedar] en la incertidumbre acerca del paradero de los prisioneros. (...) Lo que incluye también el que los parientes no puedan saber nada cuando tales prisioneros mueran en los campos de concentración"[21].

La meta suprema de todos los gobiernos totalitarios no es sólo la ambición de dominio universal, que es admitida con franqueza y se sitúa en el largo plazo, sino el intento de dominación total del hombre, que nunca se admite y que se realiza de inmediato. Los campos de concentración son los laboratorios en que se experimenta la dominación total, ya que, siendo la naturaleza humana tal cual es, esta meta sólo puede alcanzarse bajo las circunstancias extremas de un infierno fabricado por el hombre. La dominación total se alcanza cuando la persona humana, que de algún modo es siempre una mixtura particular de espontaneidad y condicionamiento, ha sido transformada en un ser enteramente condicionado cuyas reacciones pueden calcularse incluso en el momento de ser llevada a una muerte segura. Esta desintegración de la personalidad se acomete a través de diferentes estadios; el primero es el momento del arresto arbitrario, en que se destruye a la per-

21. *Nazi Conspiracy*, VII, p. 84 ss. Una de las muchas órdenes prohibiendo la información acerca de paraderos de prisioneros daba la siguiente explicación: "El efecto disuasorio de estas medidas radica: a) en que permite la desaparición del acusado sin dejar rastro; b) en que ninguna información de ningún tipo puede darse acerca de su paradero y su destino". *Ibid.*, I, 146.

sona jurídica no a causa de la injusticia del arresto sino a causa de que el arresto no tiene la más mínima relación, cualquiera que sea, con las acciones u opiniones de esa persona. El segundo estadio de destrucción incumbe a la personalidad moral y se consigue mediante la separación de los campos de concentración del resto del mundo, una separación que hace del martirio algo sin sentido, vacío, ridículo. El último estadio es la destrucción de la individualidad misma y se logra por la permanencia e institucionalización de la tortura. El resultado final es la reducción de los seres humanos a su ínfimo denominador común posible de "reacciones idénticas".

Con una sociedad de seres humanos como éstos, cada uno en un estadio diferente de su proceso de convertirse en haz de reacciones previsibles, es con la que las ciencias sociales están llamadas a confrontarse al intentar investigar las condiciones sociales de los campos. En esta atmósfera es en la que tiene lugar el amalgamiento de criminales, opositores políticos y gente "inocente"; en ella es en la que hay clases dominantes que ascienden y caen, en la que jerarquías interiores emergen y desaparecen, en la que la hostilidad contra los guardias SS o contra la administración del campo da paso a la complicidad, en la que los internos se adaptan al punto de vista sobre la vida que tienen sus perseguidores, aunque rara vez traten éstos de adoctrinarlos[22]. La irrealidad que rodea a la experiencia infernal, y que los propios internos sienten tan acusadamente y que hace que los guardias, mas también los prisioneros, olviden que se está cometiendo un asesinato cuando se mata a alguien o a muchos, es un obstáculo tan serio a una aproximación científica como lo es el carácter no utilitario de la institución. Sólo gentes que, por una u otra razón, habían dejado de regirse por los motivos comunes del interés propio y del sentido común podían permitirse un fanatismo de convicciones pseudocientíficas —las leyes de la vida, las leyes de la naturaleza— que para cualquier propósito práctico inmediato —ganar la guerra, explotar el trabajo— era contraproducente, como es muy obvio. "Los hombres normales no saben que

22. Bajo el régimen de Himmler se prohibió expresamente "todo tipo de instrucción de base ideológica".

todo es posible", decía uno de los supervivientes de Buchenwald[23]. Los científicos sociales, siendo hombres normales, toparán con grandes dificultades a la hora de comprender cómo limitaciones que suelen pensarse inherentes a la condición humana pueden ser trascendidas; cómo patrones y motivos de comportamiento que suelen identificarse, no con la psicología de alguna nación en particular o de alguna clase en algún momento particular de su historia, sino con la psicología humana en general, son abolidos o desempeñan un papel relativamente secundario, y cómo necesidades objetivas que se conciben como parte ingrediente de la realidad —adaptarse a las cuales parece una mera cuestión de elemental cordura— pueden ser despreciadas. Visto desde fuera, parece como si ambos, víctima y perseguidor, estuvieran locos, y para el espectador la vida en el interior de los campos a nada recuerda tanto como a un manicomio. Nada choca más con nuestro sentido común, adiestrado en el pensar utilitario en que tanto el bien como el mal tienen un sentido, que la ausencia completa de sentido de un mundo en que el castigo persigue al inocente más que al criminal, en que el trabajo no depara resultados ni está pensado para que lo haga, en que los crímenes no benefician a sus autores y no están siquiera calculados para que lo hagan. Pues un beneficio que se espera en términos de siglos difícilmente puede llamarse un incentivo[24], y menos en una situación de gran emergencia militar.

El hecho de que todo este programa de exterminio y aniquilación pudo deducirse, en virtud de una coherencia demencial, de las premisas del racismo induce aún a mayor perplejidad; pues el suprasentido ideológico, entronizado, por así decir, sobre un mundo de sinsentido

23. David Rousset, *The Other Kingdom*, Nueva York, 1947.

24. La especialidad de Himmler era el pensar en términos de siglos. Esperaba que los resultados de la guerra se hicieran realidad sólo "siglos más tarde" en la forma de un "Imperio Mundial Germano" (*vid.* su discurso en Kahrkov en abril de 1943, *Nazi Conspiracy*, IV, p. 572 ss.). Confrontado con la "deplorable pérdida de mano de obra" causada por la muerte de "decenas y centenas de prisioneros", insistía en que, "pensando en términos de generaciones", no es cosa que lamentar (*vid.* su discurso en el encuentro de Altos Mandos de las SS en Posen, en octubre de 1943, *ibidem*, IV, p. 558 ss.). Las tropas SS recibían una formación según líneas similares: "No nos interesan los problemas del día a día. (...) Sólo estamos interesados por cuestiones ideológicas que sean de importancia en términos de décadas y de siglos, de suerte que el individuo (...) sepa que está trabajando para una gran tarea que no ocurre más que una vez cada 2000 años" (*vid.* su discurso de 1937, *loc. cit.*).

fabricado, lo explica "todo" y, por ende, nada. Hay pocas dudas, sin embargo, acerca de que los perpetradores de estos crímenes sin precedente los cometieron por mor de su ideología, la cual creían probada por la ciencia, la experiencia y las leyes de la vida.

Ante las numerosas narraciones de supervivientes, que con llamativa monotonía siempre "informan pero no comunican" los mismos horrores y las mismas reacciones[25], se siente casi la tentación de confeccionar una lista de fenómenos que no encajan con las nociones más generales que tenemos acerca de los seres humanos y de su comportamiento. Por qué los delincuentes resistían a las incidencias destructivas de la vida en el campo de concentración durante más tiempo que otras categorías, y por qué los inocentes eran en todos los casos quienes más rápidamente se rompían, es cosa que no sabemos y que sólo podemos conjeturar[26]. Parece que en esta situación extrema era más importante para un individuo el que sus sufrimientos pudieran interpretarse como castigo por algún verdadero delito o verdadero desafío contra el grupo dominante, que el tener lo que se llama "buena conciencia". La completa ausencia del más elemental arrepentimiento en los perseguidores tras acabar la guerra, cuando algún gesto de autoacusación por su parte podía haberles sido útil ante el tribunal, junto con las sempiternas declaraciones de que la responsabilidad por los crímenes recaía sobre algunas autoridades superiores, parece indicar, sin embargo, que el temor a la responsabilidad es no sólo más fuerte que la conciencia, sino más fuerte incluso, en ciertas circunstancias, que el temor a la muerte. Sabemos que el objetivo de los campos de concentración era servir de laboratorios de entrenamiento para hacer

25. *Vid. The Dark Side of the Moon* [*El lado oscuro de la luna*], Nueva York, 1947, recopilación de testimonios de supervivientes polacos de campos de concentración soviéticos.

26. Este hecho está bastante destacado en muchos de los informes que se han publicado. Ha sido especialmente subrayado e interpretado por Bruno Bettelheim, en su ensayo "Behavior in Extreme Situations", en: *Journal of Abnormal and Social Psychology*, XXXVIII (1943). Bettelheim habla de la autoestima de los delincuentes y prisioneros políticos como opuesta a la falta de respeto por sus personas en quienes no han hecho nada. Los últimos "fueron menos capaces de resistir la conmoción inicial" y fueron los primeros en romperse. Bettelheim, sin embargo, se equivoca cuando piensa que esto es debido al origen de clase media de los "inocentes" —en su tiempo, en gran mayoría, judíos; sabemos por otros informes, en especial también de la Unión Soviética, que los "inocentes" de clase baja se rompían igual de rápido—.

de los seres humanos haces de reacciones, para hacerles comportarse como perros de Pavlov, para eliminar de la psicología humana todo rastro de espontaneidad. Pero sólo podemos conjeturar hasta qué punto esto sea realmente posible —y la terrible docilidad con que en las condiciones del campo todos iban a su muerte segura, así como el sorprendente bajo porcentaje de suicidios, son indicaciones que dan miedo[27]—, y sólo podemos conjeturar qué sea lo que ocurre al comportamiento humano social e individual una vez que este proceso se ha llevado al límite de lo posible. Sabemos de la atmósfera general de irrealidad de que los supervivientes dan cuenta de modo tan unánime; pero sólo podemos conjeturar de qué forma es vivida la vida humana cuando se la vive como si ella tuviese lugar en otro planeta.

Mientras nuestro sentido común queda en la perplejidad al confrontarse con acciones que no venían inspiradas por pasiones ni eran utilitarias, nuestra ética es incapaz de habérselas con crímenes que los Diez Mandamientos no previeron. A un hombre que ha tomado parte en la fabricación de cadáveres no tiene sentido colgarle por asesinato (aunque, por supuesto, apenas tengamos otra posibilidad). Fueron crímenes a los que ningún castigo parece cuadrar, pues todo castigo está limitado por la pena de muerte.

El mayor peligro para una verdadera comprensión de nuestra historia reciente radica en la demasiado comprensible tendencia del historiador a establecer analogías. La cuestión está en que Hitler no era como Genghis Khan y no era peor que otros grandes criminales, sino enteramente diferente. Lo que no tiene precedente no es el asesinato en sí mismo, ni el número de víctimas, ni siquiera "el número de personas que se unieron para perpetrarlo"[28]. Lo es más bien el sinsentido ideológico que lo causó, la mecanización de la ejecución y el cuidadoso y calculado establecimiento de un mundo de muertos en que nada tiene ya ningún sentido.

27. Este aspecto lo subraya especialmente David Rousset en *Les Jours de Notre Mort* [*Los días de nuestra muerte*], París, 1947.

28. Robert H. Jackson, *op. cit.*; *Nazi Conspiracy*, II, p. 3.

XXVII

Las secuelas del régimen nazi. Informe desde Alemania[1]

En menos de seis años Alemania arrasó la estructura moral de la sociedad occidental, cometiendo crímenes que nadie hubiese creído posibles, mientras los conquistadores de Alemania reducían a escombros las huellas visibles de más de mil años de historia alemana. A esta tierra devastada, truncada por la frontera Oder-Neisse y apenas capaz de sustentar a su desmoralizada y exhausta población, afluyeron luego millones de personas de los territorios orientales, los Balcanes y Europa oriental, añadiendo al cuadro de catástrofe general los toques peculiarmente modernos de la condición físicamente apátrida, socialmente desarraigada y políticamente carente de derechos. Puede ponerse en duda la sabiduría de la política aliada de expulsar a todas las minorías germanoparlantes de los países no alemanes —como si no hubiera ya suficientes apátridas en el mundo—. Pero el hecho es que los pueblos europeos que durante la guerra habían experimentado la política demográfica asesina de Alemania eran presos del horror, más incluso que de la ira, de sólo pensar en tener que convivir con alemanes en el mismo territorio.

La visión de las ciudades de Alemania destruidas y la noticia de los campos de concentración y externimino han extendido sobre Europa una atmósfera de pesadumbre. Han hecho más penetrante y persistente el recuerdo de la última guerra, y más real el temor a guerras futuras. No ya "el problema alemán" en la medida en que sea un problema nacional dentro de la comunidad de naciones europeas, sino la "pesadilla" de Alemania en su ruina física, moral y política, se ha convertido en un elemento casi tan decisivo del am-

1. Publicado en *Commentary*, X/10, 1950. Traducción de Agustín Serrano de Haro. He tenido a la vista la versión de R.S. Carbó, "Visita a Alemania 1950", en *Tiempos presentes* (Barcelona, Gedisa, 2002), pese a tratarse de una traducción al español de una traducción alemana.

biente general de la vida europea como los movimientos comunistas.

Pero en ninguna parte se siente menos la pesadilla de destrucción y horror y se habla menos de ella que en Alemania. La falta de reacción es patente en todas partes, y es difícil decir si ello significa una renuncia semiinconsciente al duelo o una genuina incapacidad de sentir. En medio de las ruinas, los alemanes se envían unos a otros postales ilustradas que aún muestran las catedrales y mercados, las construcciones públicas y puentes que ya no existen. Y la indiferencia con que caminan por entre los escombros tiene su exacta contrapartida en la ausencia de pesar por los muertos, o en la apatía con que reaccionan, o más bien no reaccionan, al destino de los refugiados en medio de ellos. Esta falta general de toda emoción, o en todo caso esta aparente dureza de corazón, que a veces se envuelve de sentimentalismo barato, es sólo el más conspicuo síntoma externo de una negativa tenaz, hondamente arraigada y en ocasiones viciosa, a confrontarse con lo que realmente ocurrió y a soportarlo.

La indiferencia, y la irritación que se produce cuando la indiferencia es desafiada, pueden comprobarse con independencia de los niveles de formación. El experimento más obvio consiste en hacer constar *expressis verbis* lo que el otro ha notado desde el inicio de la conversación, a saber: que una es judía. Suele producirse entonces una pausa algo embarazosa, y a continuación viene no una pregunta personal, como "¿dónde fue usted tras abandonar Alemania?", no alguna muestra de simpatía, como "¿qué fue de su familia?", sino una avalancha de historias acerca de lo mucho que han sufrido los alemanes (lo que sin duda es cierto, pero no hace al caso). Y si el destinatario de este pequeño experimento resulta ser alguien formado e inteligente, entonces procederá a un balance comparativo entre el sufrimiento alemán y el sufrimiento de otros, con el resultado de que lo uno va por lo otro y mejor pasar a un tema de conversación más prometedor. La reacción normal ante las ruinas es evasiva de manera similar. Si hay algún tipo de reacción en absoluto, consiste en un suspiro al que sigue la cuestión semirretórica, seminostálgica: "¿Por qué la Humanidad tendrá siempre que estar envuelta en guerras?" El alemán corriente no busca las causas de la última guerra en los actos del régimen nazi, sino en los

acontecimientos que llevaron a la expulsión de Adán y Eva del Paraíso.

Una huida tal de la realidad es también, por supuesto, una huida de la responsabilidad. En esto los alemanes no están solos. Todos los pueblos de Europa occidental han adquirido el hábito de culpar de sus desdichas a alguna fuerza que esté fuera de su alcance: hoy pueden ser los Estados Unidos y el Pacto Atlántico, mañana será el legado de la ocupación nazi, y todos los días de la semana la Historia en general. Pero esta actitud es más acusada en Alemania, en que la tentación de culpar a las fuerzas de ocupación de todo cuanto ocurre bajo el sol es difícil de resistir: en la zona británica, la culpa de todo la tiene el temor de los ingleses a la competencia alemana; en la zona francesa, la tiene el nacionalismo francés; y en la zona americana, en que las cosas están mejor en todos los aspectos, la culpa es de la ignorancia americana acerca de la mentalidad europea. Estas quejas resultan sin duda muy naturales, y en todas hay algo de verdad. Pero bajo ellas late una obstinada resistencia a hacer uso de las muchas oportunidades que quedan a la iniciativa alemana. Donde más claramente se pone de manifiesto, es quizá en los periódicos alemanes, cuyas convicciones se expresan todas en un estilo cuidadosamente cultivado de *Schadenfreude*, maliciosa alegría en la desdicha. Como si los alemanes, habiéndoseles negado el poder de gobernar el mundo, se hubiesen enamorado de la impotencia como tal, y encontrasen ahora un placer positivo en contemplar las tensiones internacionales y los inevitables errores que produce el ejercicio de gobernar, sin que importen las posibles consecuencias de todo esto para ellos mismos. El temor a una agresión rusa no redunda necesariamente en una actitud inequívocamente proamericana, sino que lleva con frecuencia a una decidida neutralidad, como si en este conflicto fuese tan absurdo tomar uno u otro partido como sería tomar una u otra postura en un terremoto. La conciencia de que la neutralidad no cambiará el propio destino hace a su vez imposible trasladar este estado de ánimo a una política racional, con lo cual el estado de ánimo, por su misma irracionalidad, se vuelve incluso más amargo.

En todo caso, confrontándolas o evadiéndolas, las realidades de los crímenes nazis, de la guerra y la derrota, aún dominan a ojos vista el

entero teatro de la vida alemana, y los alemanes han desarrollado distintos mecanismos para escapar a la conmoción de su impacto.

La realidad de las fábricas de la muerte se ve transformada en una mera posibilidad: los alemanes sólo hicieron lo que también otros son capaces de hacer (y hay muchos ejemplos ilustrativos, faltaría más), o lo que otros harán en un futuro próximo; por tanto, quienquiera que saque a relucir este asunto se vuelve *ipso facto* sospechoso de fariseísmo. En este contexto, la política aliada en Alemania se explica con frecuencia como una eficaz campaña de venganza, por más que luego resulte que el alemán que asume esta interpretación es bastante consciente de que la mayoría de las cosas de que se queja, o bien fueron consecuencia inmediata de la guerra perdida, o bien escapaban al control o a la voluntad de las potencias occidentales. Pero la insistencia en que tiene que haber un cuidadoso plan de venganza sirve de argumento tranquilizador que demuestra la igual pecaminosidad de todos los hombres.

La realidad de la destrucción que rodea a todo alemán se disuelve en una autocompasión meditativa, de raíces poco profundas, y ésta se esfuma tan pronto como pequeñas, feas casas bajas, que podrían provenir de cualquiera calle mayor norteamericana, salpican cualquiera de las grandes avenidas para ocultar fragmentariamente lo siniestro del paisaje y ofrecer abundante elegancia provinciana en escaparates supermodernos . La gente siente mayor tristeza en Francia o en Gran Bretaña por los relativamente pocos monumentos destruidos en la guerra que la que muestran los alemanes por todos sus tesoros perdidos juntos. Hay una esperanza jactanciosa que viene a expresarse en que el país se convertirá en el "más moderno" de Europa; pero es pura charla, y la misma persona que ha dado voz a esa esperanza insistirá minutos más tarde, en otro giro de la conversación, en que la próxima guerra traerá a todas las ciudades europeas lo que ésta ha traído a las alemanas —cosa que sin duda puede ocurrir, pero que aquí sólo significa de nuevo la transformación de la realidad en posibilidad—. El tono subyacente de satisfacción que con frecuencia se detecta en los comentarios de los alemanes sobre la próxima guerra no expresa la siniestra renovación de los planes alemanes de conquista, como tantos observadores han sostenido, sino que es sólo un mecanismo más de es-

cape de la realidad: en una eventual igualdad en la destrucción, la situación alemana perdería su acusada distintividad.

Pero acaso el aspecto más impactante y temible de la huida alemana de la realidad sea el hábito de tratar a los hechos como si fueran meras opiniones. A la cuestión, por ejemplo, de quién inició la guerra perdida —que en absoluto es un tema de enconado debate— se responde con una sorprendente variedad de opiniones. Una mujer del sur de Alemania, de inteligencia por lo demás bastante normal, me aseguró que los rusos habían comenzado la guerra con un ataque sobre Danzig; y éste es sólo el más crudo de los ejemplos. La transformación de los hechos en opiniones no se circunscribe siquiera a la cuestión de la guerra; en todos los terrenos hay una suerte de pacto de caballeros en virtud del cual todo el mundo tiene derecho a su ignorancia so pretexto de que todo el mundo tiene derecho a opinar —y bajo esto late la asunción tácita de que en realidad las opiniones no importan—. Se trata, pues, de un asunto muy serio, no sólo porque las discusiones suelen resultar desesperanzadoras (una no lleva normalmente consigo una biblioteca de consulta), sino en primer lugar porque el alemán corriente cree honradamente que este "todo vale", este relativismo nihilista acerca de los hechos, es la esencia de la democracia. En realidad se trata, por supuesto, de un legado del régimen nazi.

Del mentir normal de los régimenes no totalitarios en momentos de emergencia se distinguen las mentiras de la propaganda totalitaria por su negación de la importancia de los hechos en general: todos los hechos pueden ser cambiados, todas las mentiras ser hechas verdaderas. El sello nazi en la mente alemana consiste primariamente en este adiestramiento en punto a que la realidad ha dejado de ser la suma total de los duros hechos inescapables, y se ha convertido en un conglomerado de sucesos y eslógans siempre cambiantes en que la misma cosa puede ser hoy verdadera y mañana falsa. Justamente este adiestramiento pudiera ser una de las razones de las sorprendentes pocas huellas que perduran del adoctrinamiento nazi, así como de la igualmente sorprendente falta de interés por la refutación de las doctrinas nazis. A lo que uno tiene que hacer frente no es al adoctrinamiento sino a la incapacidad de o a la resistencia a distinguir en absoluto entre hecho y opinión. Una discusión sobre los acontecimientos de la Guerra Civil

española discurrirá en el mismo plano que una discusión teórica sobre méritos y carencias de la democracia.

Así las cosas, el problema en las universidades alemanas no es tanto reintroducir la libertad de cátedra cuanto restablecer la investigación honesta, confrontar al estudiante con el relato no tendencioso de lo que realmente sucedió y eliminar a los profesores que se han vuelto incapaces de hacer tal cosa. El peligro para la vida académica alemana no viene sólo de quienes defienden que la libertad de expresión debiera ser sustituida por una dictadura en que una sola e infundada opinión adquiera el monopolio sobre todas las demás, sino igualmente de quienes ignoran los hechos y la realidad y erigen sus opiniones privadas no necesariamente como las únicas válidas, sino como opiniones tan justificadas como las otras.

La irrealidad e irrelevancia de la mayoría de estas opiniones, en comparación con la terrible relevancia de las experiencias vividas por quienes las sostienen, queda agudamente subrayada por el hecho de que tales opiniones se formaron antes de 1933. Existe una urgencia casi instintiva a refugiarse en los pensamientos e ideas que se tuvieron antes de que ocurriese nada comprometedor. El resultado es que, mientras Alemania ha cambiado —física y psicológicamente— más allá de lo reconocible, la gente sigue hablando y comportándose en la superficie como si absolutamente nada hubiese pasado desde 1932. Los autores de los pocos libros realmente importantes escritos en Alemania desde 1933 o publicados desde 1945 eran ya famosos hace veinte o veinticinco años. La generación más joven parece petrificada, muda, incapaz de pensar con coherencia.

Un joven alemán historiador del arte, que guiaba a un grupo de visitantes por entre las obras maestras del Museo de Berlín, las cuales estaban en exposición itinerante por distintas ciudades norteamericanas, señaló a la antigua estatua egipcia de Nefertiti como la escultura "por la que el mundo entero nos envidia"; y a continuación manifestó: a) que ni siquiera los americanos se habían "atrevido" a llevar a los Estados Unidos a este "símbolo de las colecciones berlinesas", y b) que debido a la "intervención de los americanos" los ingleses no "se atrevieron" a llevarse a Nefertiti al Museo Británico. Una sola frase separaba ambas actitudes contradictorias hacia los norteamericanos: quien así

hablaba, careciendo por entero de convicciones, se limitaba a ir tanteando los clichés que amueblaban su mente a fin de encontrar el que pudiera encajar en la ocasión. Los clichés tienen por lo general un tono de anticuado nacionalismo, más que uno declaradamente nazi, pero en vano se buscaría por debajo de ellos un punto de vista coherente, así fuese uno perverso.

Con el derrumbe del nazismo, los alemanes se encontraron otra vez expuestos a los hechos y a la realidad. Pero la experiencia del totalitarismo les había arrebatado toda expresión y comprensión espontáneas, de suerte que ahora, a falta de toda línea oficial que los guíe, se han quedado, por así decir, sin palabras, incapaces de articular el pensamiento y de expresar adecuadamente sus sentimientos. La atmósfera intelectual está cargada de vagas generalidades sin objeto, de opiniones formadas mucho antes de que ocurriesen los hechos a los que se supone que deberían ajustarse. Una se siente oprimida por una suerte de envolvente estupidez pública, de la que no puede esperarse que juzgue correctamente ni los sucesos más elementales, y que hace posible, por ejemplo, que un periódico se lamente de que "una vez más el mundo libre nos abandona". Afirmación comparable en su ciego egocentrismo al comentario recogido por Ernst Jünger en sus diarios de guerra —*Strahlungen* [*Radiaciones*], 1949—, y que él captó de una conversación a propósito de prisioneros rusos destinados a trabajos forzados cerca de Hannover: "Parece que entre ellos hay canallas; roban comida de los perros". Como Jünger observa: "Con frecuencia se tiene la impresión de que las clases medias alemanas estan poseídas por el diablo".

La celeridad con que, tras la reforma cambiaria, la vida cotidiana recuperó su normalidad en Alemania y se inició en todos los campos la reconstrucción, se ha vuelto el tema de conversación de toda Europa. No hay duda de que en ningún otro sitio trabaja la gente tantas horas y tan duramente como en Alemania. Es un hecho bien sabido que los alemanes han vivido durante generaciones locos por el trabajo; y su actual laboriosidad parece avalar a primera vista la opinión de que Alemania sigue siendo potencialmente la nación más peligrosa de Europa. Existen, además, muchos fuertes incentivos al trabajo. El desempleo es rampante, y la posición de los sindicatos es tan débil que

los trabajadores no solicitan siquiera el pago de las horas extraordinarias, renunciando por lo normal a informar a los sindicatos; el problema de la vivienda es mayor de lo que los muchos nuevos edificios parecerían indicar. Los edificios comerciales y de oficinas para las grandes compañías industriales y de seguros tienen una prioridad indiscutida sobre las viviendas; y el resultado es que la gente prefiere irse a trabajar los sábados e incluso los domingos, antes que quedarse en casa en apartamentos superpoblados. En la reconstrucción de edificios, como en casi todas las esferas de la vida alemana, todo se hace (con frecuencia de la manera más espectacular) pensando en restablecer una copia fiel de las condiciones económicas e industriales de antes de la guerra, y muy poco se hace pensando en el bienestar de las masas de población.

Con todo, ninguno de estos hechos alcanza a explicar la atmósfera enfebrecida de trabajo, de una parte, y lo mediocre de la producción en términos comparativos, de la otra. Por debajo de la superficie, la actitud alemana hacia el trabajo ha sufrido un cambio profundo. La antigua virtud de búsqueda de la excelencia de la obra acabada, sin que importaran las condiciones de trabajo, ha dado paso a la mera necesidad ciega de estar siempre ocupados, al ansia de tener algo que hacer a cada momento del día. Contemplando a los alemanes deambular ocupados por entre las ruinas de los mil años de su propia historia, y encogerse de hombros ante los monumentos destrozados o mostrarse resentidos cuando se les recuerda las gestas de horror que aterran a todo el mundo que los rodea, se llega a la conclusión de que esta laboriosidad se ha vuelto su mecanismo básico de defensa contra la realidad. Y entran ganas de gritar: "¡Pero esto no es real! ¡Reales son las ruinas, reales son los horrores del pasado, reales son los muertos a quienes habéis olvidado!". Pero ellos son fantasmas vivientes a los que ya no tocan las palabras ni los argumentos, a los que ya no tocan la mirada de los ojos humanos ni el dolor de corazones humanos.

Hay, sin duda, muchos alemanes a los que esta descripción no cuadra. Y está sobre todo Berlín, cuyo pueblo, en medio de la más horrible destrucción física, ha permanecido íntegro. No sé a que se deberá, pero las costumbres, los usos, la forma de hablar, el trato, son en los más pequeños detalles tan absolutamente diferentes de todo lo demás

que se ve y se tiene que soportar en el resto de Alemania, que Berlín es casi como otro país. En Berlín apenas si existe resentimiento contra los vencedores, y aparentemente nunca lo hubo; cuando los primeros bombardeos masivos desde Inglaterra pulverizaban la ciudad, se cuenta que los berlineses que salían a rastras de los sótanos y veían los bloques desaparecer uno tras otro, se decían entre sí: "En fin..., si los *Tommies*[2] tienen intención de levantar esto, tendrán que llegar pronto con sus propias casas". Aquí no se producen situaciones embarazosas ni afloran sentimientos de culpa, sino que ellos describen con franqueza y minucia lo que les ocurrió a los judíos de Berlín al comienzo de la guerra. Y lo más importante de todo, en Berlín la gente sigue odiando vivamente a Hitler, y aun teniendo más razones que otros alemanes para sentirse meros peones de la política internacional, no se sienten impotentes sino que están convencidos de que sus actitudes cuentan algo; si se les da media oportunidad, al menos venderán caras sus vidas.

Los berlineses trabajan igual de duro que los demás en Alemania, pero están menos atareados; tienen tiempo de enseñar las ruinas al visitante y recitarán con cierta solemnidad los nombres de las calles que han desaparecido. Es difícil de creer, pero parece haber algo de verdad en la pretensión de los berlineses de que Hitler nunca consiguió conquistarlos por entero. Están llamativamente bien informados y han conservado su sentido del humor y su característica irónica amabilidad. Aparte un deje de mayor tristeza y una menor facilidad a la carcajada, el único cambio en la gente es que el "Berlín rojo" es ahora violentamente anticomunista. Pero aquí se plantea de nuevo una diferencia entre Berlín y el resto de Alemania: sólo los berlineses se toman la molestia de destacar claramente las similitudes entre Hitler y Stalin, y sólo los berlineses se molestan en comentarte que ellos por supuesto no están contra el pueblo ruso; sentimiento éste tanto más notable si se recuerda lo que durante los primeros meses de ocupación pasaron los berlineses —muchos de los cuales habían saludado al Ejército Rojo como verdadero liberador—, y lo que aún sigue pasando en el sector oriental.

2. Denominación popular de los soldados ingleses. (N. del T.).

Berlín es una excepción, pero por desgracia no demasiado significativa. Pues la ciudad está herméticamente sellada y mantiene poca comunicación con el resto del país (salvo por el hecho de que en todos lados se encuentra gente que, debido a la incertidumbre sobre Berlín, dejó la ciudad en busca de las zonas occidentales y ahora se queja amargamente de su soledad y airea su indignación). Hay un buen número de alemanes que son "diferentes", desde luego; pero ellos gastan todas sus energías en tratar de romper la sofocante atmósfera que los rodea, y permanecen completamente aislados. En cierto sentido, estas personas están hoy psicológicamente peor de cómo estaban en los peores años del terror hitleriano. En los últimos años de la guerra, sí hubo una vaga camaradería de oposición entre quienes, por una u otra razón, estaban en contra del régimen. Juntos esperaban el día de la derrota, y dado que no tenían intención real —salvo las pocas y bien conocidas excepciones— de hacer nada que acelerase la llegada de ese día, podían disfrutar del encanto de una rebelión semiimaginaria. El peligro mismo que implicaba hasta el mero pensamiento de oponerse creó un sentimiento de solidaridad tanto más consolador cuanto que sólo podía expresarse en gestos emotivos intangibles, como una mirada o un estrechar de manos, que asumían así una significación de todo punto desmesurada. El tránsito de esta intimidad exaltada en el peligro, al crudo egotismo y a la creciente superficialidad de la vida de posguerra ha sido una experiencia verdaderamente descorazonadora para mucha gente. (Cabe señalar que hoy en la zona oriental, con su régimen policíaco —ahora casi universalmente detestado por el pueblo—, prevalece una atmósfera de camaradería, confianza mutua y lenguaje convenido de signos, más fuerte incluso que bajo los nazis; al punto de que con frecuencia son precisamente las personas más valiosas de la zona oriental las que no terminan de decidirse a pasar al Oeste.)

2

Quizá la parte más triste de esta triste historia es el fracaso de los tres mecanismos que los aliados occidentales han empleado para resolver el problema moral, económico y político de Alemania. Desnazi-

ficación, reactivación de la libre empresa y federalización no son ciertamente las causas de las condiciones presentes de Alemania, pero han ayudado a ocultar y, así, a perpetuar la confusión moral, el caos económico, la injusticia social y la impotencia política.

La desnazificación descansaba sobre la asunción de que había criterios objetivos no sólo para distinguir nítidamente entre nazis y no nazis, sino también para aplicarlos a toda la jerarquía nazi, desde el pequeño simpatizante hasta el criminal de guerra. Desde el comienzo, todo el sistema, que se basaba en el tiempo de pertenencia al partido, los grados alcanzados y cargos desempeñados en él, la fecha de ingreso, etc., resultó muy complicado, y casi todo el mundo se vio involucrado. Los poquísimos que fueron capaces de seguir con vida fuera de la corriente de vida de la Alemania de Hitler quedaron exentos, lo cual es sin duda justo. Pero a ellos se añadió un número de personajes muy diferentes, que fueron lo bastante afortunados o prevenidos o influyentes como para evitarse las muchas molestias de la pertenencia al partido: hombres que de hecho fueron prominentes en la Alemania nazi, pero que ahora no tuvieron que pasar por el proceso de desnazificación. Algunos de estos caballeros, en su mayoría de la clase media alta, han mantenido ahora contactos abiertos con sus colegas menos afortunados, encarcelados por algún crimen de guerra; lo han hecho, en parte buscando consejo en asuntos económicos o industriales, pero también por haber terminado aburridos de tanta hipocresía. Pues las injusticias del sistema de desnazificación eran simples y monótonas: el empleado de la limpieza urbana que con Hitler tenía que ingresar en el partido o buscarse otro trabajo quedó atrapado en la red de desnazificaficación, mientras que sus superiores o salían libres porque sabían cómo manejarse en estos trances, o en todo caso sufrían la misma pena que aquél —que para ellos tenía, claro está, una importancia mucho menor—.

Peor que las injusticias diarias fue el hecho de que el sistema, diseñado para marcar claras distinciones morales y políticas en el caos de un pueblo en completa desorganización, tendió en realidad a difuminar incluso las pocas genuinas distinciones que habían sobrevivido al régimen nazi. Opositores activos al régimen tuvieron que entrar, naturalmente, en alguna organización nazi para camuflar sus actividades

ilegales, y los miembros de cualquiera de los movimientos de resistencia que existieron en Alemania se vieron así atrapados en la misma red que sus enemigos, para gran placer de éstos. En teoría era posible presentar pruebas de actividad antinazi. Pero no sólo era difícil convencer a unos oficiales de las fuerzas de ocupación que carecían de la más ligera experiencia de los entresijos de un régimen de terror; había también el peligro de que el implicado, al mostrar demasiado convincentemente que sí había sido capaz de pensar por su cuenta y de actuar con rebeldía, pudiese quedar en posición comprometida ante unas autoridades que, después de todo, estaban primariamente interesadas en el mantenimiento de la paz y del orden.

Es dudoso que el programa de desnazificación haya sofocado la aparición de nuevas formaciones políticas en Alemania que teóricamente habrían podido surgir de la resistencia al nazismo, dado que el propio movimiento de resistencia tuvo, en primer lugar, muy poca vitalidad. Pero no hay duda de que la desnazificación ha creado una nueva e insana comunidad de intereses entre los "más-o-menos" comprometidos de ayer, entre quienes por razones de oportunismo se hicieron nazis "más-o-menos" convencidos. Este poderoso grupo de personajes ligeramente dudosos excluye por igual a quienes mantuvieron su integridad y a quienes participaron en el movimiento nazi de cualquier manera sonada. Pero sería inexacto pensar que en ninguno de estos dos casos la exclusión se basa en convicciones políticas definidas: la eliminación de los antinazis convencidos no prueba que estos otros sean nazis, y la eliminación de los nazis "famosos" no prueba que estos otros odien al nazismo. Se trata sencillamente de que el programa de desnazificación ha supuesto una amenaza directa a sus modos de ganarse la vida y a su existencia, y la mayoría ha tratado de aliviarse de la presión merced a un sistema de mutuas garantías en el sentido de no tomarse el asunto demasiado en serio. Una tal garantía puede recibirse sólo de quienes están tan comprometidos y tan poco como uno mismo. Los nazis convencidos, igual que quienes mantuvieron su integridad, son, en cambio, sentidos por este grupo como un elemento extraño y amenazante; en parte porque no pueden ser atemorizados por causa de su pasado, pero también porque su misma existencia es el testimonio vivo de que sí que ocurrió algo verdaderamente serio, de

que sí que se cometió algún acto decisivo. El resultado ha sido que hoy no sólo los nazis activos sino también los antinazis de convicción han quedado excluidos de las posiciones de poder e influencia en Alemania; ésta es la señal más significativa de la resistencia de la intelectualidad alemana a tomarse en serio su propio pasado o a soportar la carga de responsabilidad que el régimen hitleriano le ha legado.

La comunidad de interés que existe entre "los-más-o-menos" comprometidos se ve a su vez fortalecida por la actitud general de los alemanes —¡mas no sólo de los alemanes!— hacia los cuestionarios oficiales. En contraste con los hábitos anglosajones o norteamericanos, los europeos no siempre son partidarios de decir toda la verdad cuando un representante oficial les hace preguntas embarazosas. En países cuyo sistema legal no permite que alguien testifique en las causas que le conciernen, la mentira no está considerada un pecado grave si resulta que la verdad perjudica los propios interses. Así, en el caso de muchos alemanes hay una discrepancia entre sus respuestas a los cuestionarios militares del gobierno y la verdad tal como sus vecinos la conocen; lo que fortalece los lazos de la doblez.

Con todo, no fue siquiera una deliberada falta de honestidad lo que hizo fracasar el programa de desnazificación. Un gran número de alemanes, en especial entre los de mayor formación, aparentemente ya no son capaces de decir la verdad ni cuando se lo proponen. Todos los que se hicieron nazis después de 1933 cedieron a algún tipo de presión, que iba desde la cruda amenaza sobre la vida y el modo de ganarse el sustento, hasta consideraciones diversas sobre la propia carrera profesional o reflexiones sobre la "corriente irresistible de la Historia". En los casos de presión física o económica, debiera haber existido la posibilidad de cierta reserva mental, de adquisición cínica de ese carnet de miembro que era de todo punto necesario. Curiosamente, sin embargo, parece que fueron muy pocos los alemanes capaces de tan saludable cinismo: lo que les disgustaba no era el carnet de miembro del partido sino la reserva mental, de modo que frecuentemente terminaron por añadir a su enrolamiento forzoso las convicciones que eran necesarias, a fin de liberarse así de la carga de la doblez. Hoy les queda cierta inclinación a recordar sólo la presión inicial, que era bastante real; de su posterior ajuste íntimo a las doctrinas nazis,

dictado por su conciencia, han sacado la conclusión semiinconsciente de que fue su propia conciencia la que los traicionó —una vivencia que no promueve exactamente la mejora moral—.

Ciertamente que el impacto de una vida cotidiana enteramente permeada por doctrinas y prácticas nazis no era fácil de resistir. La posición de una persona contraria al nazismo se asemejaba a la de un sujeto normal que resulta arrojado a un psiquiátrico donde todos los internos sufren exactamente el mismo delirio. En estas circunstancias se hace difícil fiarse de los propios sentidos. Y había además la continua tensión añadida de comportarse de acuerdo con las normas de este entorno insano, que después de todo era la única realidad tangible, y en la que nadie podía permitirse jamás perder el sentido de la orientación. Ello exigía que la conciencia tuviese siempre presente la propia existencia en su integridad, una vigilancia que en ningún momento podía relajarse con los automatismos que todos usamos para afrontar muchas situaciones cotidianas. La ausencia de automatismos es el elemento fundamental en la ansiedad por el propio desajuste; y aunque, en términos objetivos, el desajuste a la sociedad nazi significaba normalidad mental, la tensión que sobre el individuo se producía por su desajuste era exactamente igual de grande que en una sociedad normal.

La profunda confusión moral en la Alemania de hoy, que proviene de esta confusión fabricada por los nazis de la verdad con la realidad, es más que amoralidad y tiene causas más hondas que la mera maldad. En los juicios morales sobre sus propias personas y sobre los demás, los llamados "buenos alemanes" están con frecuencia tan desorientados como los que se niegan sin más a reconocer que Alemania haya hecho nada malo en absoluto o nada fuera de lo normal. Un buen número de alemanes que acentúan, incluso un punto en exceso, la culpa alemana en general y la suya propia en particular, se ven curiosamente sumidos en la confusión si se les fuerza a articular sus opiniones; de un irrelevante grano de arena pueden hacer una montaña, en tanto que alguna verdadera monstruosidad escapa del todo a su atención. Una variante de esta confusión se da en el hecho de que alemanes que confiesan su propia culpa sean en muchos casos enteramente inocentes en el sentido ordinario, terrenal, de la culpa, mientras que otros, culpa-

bles de algo bien real, tienen la conciencia más tranquila del mundo. El diario de posguerra de Knut Hamsun, recientemente publicado, y que ha tenido una gran y entusiasta acogida en Alemania, es un testimonio del más alto nivel de esta horrible inocencia que se transforma en manía persecutoria cuando se confronta con el juicio de un mundo moralmente intacto.

Los diarios de guerra de Ernst Jünger ofrecen acaso la mejor y más honesta evidencia de las tremendas dificultades con que el individuo se encuentra a la hora de mantenerse íntegro y mantenter intactos sus criterios de verdad y moralidad en un mundo en que la verdad y la moralidad han perdido toda expresión visible. Pese a la innegable influencia de sus escritos tempranos en algunos miembros de la intelectualidad nazi, Jünger fue un activo antinazi desde el primer día del régimen hasta el último —prueba de que la noción algo anacrónica del honor, que antaño fuera corriente en el cuerpo prusiano de oficiales, era más que suficiente para la resistencia individual—. Con todo, hasta esta integridad incuestionable suena a falsa; es como si la moralidad hubiese dejado de operar y se hubiese vuelto una concha vacía a la cual la persona que tiene que vivir, actuar y sobrevivir durante el día, se retira únicamente por la noche y en soledad. El día y la noche se convierten en pesadillas el uno del otro. El juicio moral, que se reserva a la noche, es una pesadilla para el temor a ser descubierto por el día; y la vida diurna es una pesadilla de horror ante la denuncia de la conciencia íntegra que sólo opera de noche.

A la vista de la muy complicada situación moral del país al acabar la guerra, no sorprende que el error particular más grave de la política norteamericana de desnazificación ocurriera en el esfuerzo inicial por despertar la conciencia del pueblo alemán a la monstruosidad de los crímenes cometidos en su nombre y bajo las condiciones de una complicidad organizada. En los primeros días de la ocupación, aparecieron por doquier carteles con fotografías que mostraban los horrores de Buchenwald, con un dedo que apuntaba al espectador y el texto: "Tú eres culpable". Para la mayoría de la población estas imágenes fueron la primera noticia auténtica que tuvieron de lo que se había hecho en su nombre. ¿Cómo podían sentirse culpables si ni siquiera lo sabían? Todo lo que vieron fue el dedo acusador, señalando claramen-

te a la persona equivocada. De este error concluyeron que el cartel entero eran una mentira propagandística.

Así al menos se cuenta la historia una y otra vez en Alemania. Y la historia tiene hasta aquí bastante de verdadera; pero ella no explica la muy airada reacción a estos carteles, que todavía hoy no han desaparecido, ni explica el ofendido desprecio con que se ignora el contenido de las fotografías. Tanto lo airado de la reacción como la despectiva ignorancia tienen su origen más en la verdad oculta del cartel que en su obvio error. Pues mientras que el pueblo alemán no estaba informado de todos los crímenes nazis e incluso fue deliberadamente mantenido en la ignorancia acerca de su exacta naturaleza, los nazis sí se preocuparon de que cada alemán supiese que alguna historia terrible sí era verdadera, y ese alemán no necesitaba un conocimiento detallado de todos los horrores cometidos en su nombre para percatarse de que había sido hecho cómplice de crímenes innombrables.

Es ésta una historia triste que no es menos triste por el hecho de que en las circunstancias dadas las potencias aliadas tenían muy pocas opciones. La única alternativa pensable al programa de desnazificación habría sido una revolución, una explosión de la ira espontánea del pueblo alemán contra todos los que sabía que eran miembros prominentes del régimen nazi. Descontrolado y sangriento como podría haber sido, un levantamiento de este orden habría ciertamente seguido mejores criterios de justicia que un procedimiento burocrático. Pero la revolución no tuvo lugar, y no en primer término por la dificultad de organizarla a la vista de cuatro ejércitos enemigos. Solo que es bastante probable que no se hubiera necesitado un solo soldado, alemán o extranjero, para proteger de la ira de la gente a los verdaderos culpables. Tal ira no existe hoy, y aparentemente nunca ha existido.

La desnazificación no fue sólo un programa inadecuado a la situación moral y política al final de la guerra, sino que entró rápidamente en conflicto con los planes norteamericanos para la reconstrucción y reeducación de Alemania. Reconstruir la economía alemana según líneas directrices de libre empresa parecía una medida antinazi suficientemente plausible, toda vez que la economía nazi había sido claramente una economía planificada —aunque no hubiese tocado (aún no,

quizá) las condiciones de la propiedad en el país—. Pero los propietarios de fábricas como clase social habían sido buenos nazis, o al menos firmes valedores de un régimen que, a cambio de una cierta relajación del poder privado sobre las empresas, había ofrecido poner en manos alemanas todo el sistema comercial e industrial europeo. En esto, los hombres de negocios alemanes no se comportaron de manera diferente de los hombres de negocios de otros países en la era imperialista: el hombre de negocios de mentalidad imperialista no cree en la libre empresa; al contrario, contempla la intervención del Estado como la única garantía de réditos seguros para sus remotas empresas. Es cierto que los hombres de negocios alemanes, a diferencia de los imperialistas de viejo estilo, no controlaron el Estado sino que fueron utilizados por el partido para los intereses del partido. Pero esta diferencia, que hubiera podido resultar decisiva a largo plazo, aún no se había hecho notar en toda su fuerza.

A cambio de una expansión garantizada por el Estado, la clase empresarial alemana estuvo dispuesta a renunciar a algunas de sus más sobresalientes posiciones de poder, en especial a la que tenía sobre la clase obrera. Tanto para la clase trabajadora como para la clase media alta, un sistema de economía controlada, con mayores salvaguardias para los intereses de los trabajadores, se convirtió en el atractivo particular más fuerte del régimen nazi. Tampoco aquí llegó el desarrollo de los acontecimientos a cumplir su ciclo, y la esclavitud de propiedad estatal, o mejor, de propiedad del partido tal como la conocemos en Rusia, no llegó a convertirse en una amenaza para los trabajadores alemanes (aunque sí fue, por supuesto, la principal amenaza para las clases trabajadoras de todos los demás países europeos durante la guerra). El resultado ha sido que esta economía planificada, sin connotaciones comunistas, se recuerde en Alemania como la única garantía frente al desempleo y la sobreexplotación.

La reintroducción de una auténtica libertad de empresa significó la entrega de las industrias y del control de la vida económica a quienes, aunque algo equivocados sobre las consecuencias últimas del nazismo, habían sido firmes partidarios del régimen a todos los efectos prácticos. Si no tuvieron demasiado poder real bajo las nazis, sí habían disfrutado de todas las ventajas de su posición, y ello con independencia

de la pertenencia efectiva al partido. Y desde el final de la guerra habían recobrado, junto con un poder casi ilimitado sobre la vida económica, su antiguo poder sobre la clase obrera; o sea, sobre la única clase en Alemania que, aun saludando la intervención del Estado como garantía frente al desempleo, nunca llegó a ser nazi de corazón. Dicho en otras palabras, en el mismo momento en que la desnazificación era la consigna oficial de la política aliada en Alemania, el poder le fue devuelto a aquellos cuyas simpatías nazis eran cosa sabida, y el poder le fue retirado a aquellos cuya desconfianza hacia los nazis había sido el único hecho de algún modo establecido en una situación por lo demás fluctuante.

Para empeorar las cosas, el poder devuelto a los industriales quedó libre incluso de los débiles controles que habían existido durante la República de Weimar. Los sindicatos, que los nazis habían borrado del mapa, no fueron repuestos a su posición anterior —en parte porque carecían de personal competente, en parte por sospechosos de convicciones anticapitalistas—, y los esfuerzos de los sindicatos por recuperar su influencia anterior sobre los trabajadores fracasaron; con el resultado de que ahora mismo han perdido la poca confianza en sí mismos que podían haber heredado de sus recuerdos de tiempos pasados.

El obstinado ataque de los socialistas al plan Schuman puede parecer ridículo al mundo exterior[3]. Pero este ataque sólo puede entenderse adecuadamente (bien que no justificarse) si se tiene en mente que la combinación de la industria de la región del Rin-Ruhr con la industria francesa podía muy bien significar en las circunstancias presentes un asalto sobre el nivel de vida de los trabajadores; un asalto más concertado incluso, y con mejores apoyos. El mero hecho de que el gobierno de Bonn, considerado con frecuencia una mera fachada de los intereses de los industriales, haya apoyado tan sinceramente el plan parece razón suficiente para sospechar. Ya que, por desgracia, las clases medias-altas alemanas ni han aprendido del pasado ni lo han olvi-

3. Robert Schuman, Ministro francés de Asuntos Exteriores, propuso un plan de cooperación industrial en Europa que se hizo realidad en 1952 como la Comunidad Europea del Carbón y del Acero. Fue el comienzo de la Comunidad Económica Europea. (N. del E.)

dado; pese a la abundante experiencia en sentido contrario, siguen creyendo que una amplia "reserva de trabajo" —o sea, un desempleo considerable— es signo de una economía saludable, y están satisfechas si de este modo pueden mantener los salarios bajos.

La cuestión económica se ve considerablemente agudizada por el problema de los refugiados, que es el mayor problema económico y social del momento presente en Alemania. Mientras no estén reinstaladas, todas estas gentes constituirán un grave peligro político, precisamente por haber sido empujadas a un vacío político. Los expulsados tienen en común con los, en términos comparativos, escasos nazis convencidos que aún quedan en Alemania, y que son casi sin excepción antiguos miembros de las SS, el hecho de contar con un programa político bien perfilado y de poder confiar en una cierta solidaridad grupal —dos elementos llamativamente ausentes en todos los demás estratos sociales—. Su programa es la restauración de una Alemania poderosa, que haría posible su retorno a sus antiguos hogares en el Este y la venganza sobre las poblaciones que los expulsaron. Y entretanto están ocupados odiando y despreciando a la población alemana nativa que no los ha recibido precisamente con sentimientos fraternales.

A diferencia del problema que plantean los residuos del movimiento nazi, el problema de los refugiados podría solventarse con medidas económicas enérgicas e inteligentes. El que, a falta de tales medidas, los refugiados hayan sido llevados a una situación en que virtualmente no tienen más opción que fundar un partido propio si quieren que sus intereses tengan alguna representación en absoluto, es, en no pequeña medida, culpa del régimen actual, y más en concreto de la influencia del eslogan de la libre empresa tal como ha sido entendido o malentendido por los alemanes. Los fondos públicos sirven para allegar créditos a las grandes empresas, mientras que se han desatendido casi por completo los estímulos a la creación de pequeñas empresas (muchos de los refugiados son trabajadores cualificados y artesanos), en especial en la forma de cooperativas. La cantidad de dinero gastada en favor de los refugiados varía de un *Land* a otro, pero las cantidades resultan casi siempre descorazonadoramente inadecuadas, no sólo en términos de ayudas absolutas sino también en proporción con

los presupuestos generales de ese Estado. Propuestas recientes del gobierno de Bonn de reducción de impuestos a las empresas —una clara señal de la política económica del gobierno— habrían hecho disminuir aún más agudamente los fondos disponibles para refugiados. El hecho de que las autoridades de ocupación hayan vetado esta medida ofrece quizá alguna esperanza de que las autoridades norteamericanas empiecen a comprender que el eslogan de la libre empresa tiene connotaciones diferentes en Alemania, y en general en Europa, de las que lo rodean en los Estados Unidos.

Sin duda uno de los obstáculos fundamentales a la política norteamericana en Europa es el que esta diferencia no se entienda con claridad. El sistema norteamericano, en que el poder de las organizaciones de trabajadores contrapesa fuertemente al poder de los propietarios y gerentes industriales, parecería difícilmente aceptable al europeo que cree en la libre empresa; en Europa, los sindicatos no estuvieron entre los poderes establecidos ni en sus mejores días, sino que llevaron siempre la incierta existencia de una fuerza moderadamente rebelde que, con desigual suerte, batallaba a perpetuidad contra los empleadores. Sobre ello, en América hay una cierta resistencia, compartida igualmente por empleadores y trabajadores, a recurrir a la intervención estatal; en ocasiones basta la mera amenaza de un arbitraje estatal para devolver a las partes en disputa a unas negociaciones bilaterales. Mientras que en Alemania tanto trabajadores como empleadores tienen en mente una única idea: que el Estado se ponga con todo su peso de parte de sus intereses. Con la posible excepción de los escandinavos, ninguna ciudadanía europea tiene la madurez política de los norteamericanos, para quienes un cierto grado de responsabilidad, o sea, de moderación a la hora de perseguir el propio interés, es casi algo que va de suyo. Además, éste sigue siendo un país de la abundancia y las oportunidades, lo que hace que el hablar de libre iniciativa aún no carezca de sentido; y las mismas dimensiones de la economía norteamericana tienden a frustar toda planificación global. En los países europeos, por el contrario, en que los territorios nacionales se quedan continuamente pequeños en relación con la capacidad industrial, la mayoría de las personas están convencidas de que incluso el actual nivel de vida sólo puede garantizarse con algún gra-

do de planificación que asegure a todos una justa participación en el producto nacional.

Bajo la desenvuelta y completamente injustificada charla acerca del "imperialismo" americano late el temor, no tan injustificado, a que la introducción en Europa del sistema económico norteamericano, o más bien, el apoyo norteamericano al *statu quo* en la economía, sólo pueda llevar a un deplorable descenso del nivel de vida de las masas. La estabilidad social y política de los países escandinavos resulta, en parte del poder de los sindicatos, en parte del papel que desempeñan las cooperativas en la vida económica, y en parte de una intervención estatal sabiamente ejercida. Estos factores indican al menos la dirección general que puede seguir la solución de los problemas económicos y sociales en Europa siempre que no interfieran problemas políticos irresueltos y siempre que la situación general del mundo conceda plazo suficiente. En Alemania, en todo caso, el sistema de libre empresa ha conducido rápidamente a prácticas feroces, a la formación de monopolios y de *trusts*, pese a todos los esfuerzos de las autoridades norteamericanas por prevenir estos desarrollos.

Políticamente, el aspecto más grave de la situación no es, como quizá cabría esperar, el descontento creciente de las clases trabajadoras. La trágica historia de los partidos socialistas alemanes parece haber dejado exhausta su vitalidad; nunca antes ha tenido la clase trabajadora alemana un ánimo menos revolucionario que ahora. Hay una cierta, amarga resignación a un sistema que les es "vendido" bajo el nombre comercial de "democracia", pero este resentimiento difícilmente traerá consigo ningún problema; al contrario, es casi una garantía de que cualquier régimen, bueno o malo, será aceptable bajo el signo de la indiferencia general. Pero otra cosa enteramente distinta y verdaderamente peligrosa es el hecho de que, dado que la situación de los trabajadores se ha vuelto más desesperanzada, más insegura y más miserable que antes, el antiguo temor a la "proletarización" encuentre ahora motivos nuevos y poderosos.

Este temor atenaza especialmente a las clases medias, que perdieron una vez más su dinero con la reforma cambiaria, en contraste con los industriales cuyas fortunas estaban aseguradas con propiedades reales. La situación financiera de los alemanes de clase media, en espe-

cial si perdieron sus pertenencias en los bombardeos o si son refugiados, no difiere en absoluto de la de una familia trabajadora normal. Pero para ellos es prohibitiva la idea de tener que compartir de por vida el lote que corresponde a los trabajadores.

Con el fin de evitar tal cosa, los más jóvenes tratan desesperadamente de ahorrar unos cuantos marcos para entrar en una de las muchas universidades —todas ellas sobrepobladas—. Es su única baza de cara a mantener su *status* de clase media y escapar a la miseria de la vida proletarizada. Por todas partes se oye decir en Alemania que en pocos años habrá tantos abogados, físicos, profesores, historiadores del arte, filósofos y teólogos, como para formar una cola de pitanza que ocupe toda la red de autopistas. Y la mayoría de estos universitarios, desempleados en potencia, habrán obtenidos sus títulos al precio de sacrificios conmovedores; son muchos los estudiantes que viven de unos ingresos mensuales de sesenta o setenta marcos, lo que significa una subalimentación crónica y una abstención completa de hasta los más modestos placeres, como un vaso de vino o una tarde en el cine. Los niveles de exigencia académica no están en términos generales mucho más bajos de lo que solían ser, de modo que la dedicación obsesiva de estos jóvenes a sus estudios, urgida acaso por motivos más bien no intelectuales, sólo se ve interrumpida por las temporadas de duro trabajo manual que les permiten ganarse algún dinero extra.

Nadie en Alemania parece dudar de que los tremendos sacrificios de la generación de estudiantes sólo pueden acabar en una amarga decepción, pero nadie parece dedicar mucha reflexión al problema. La única solución sería el cierre de una serie de universidades alemanas, combinado con una implacable criba del número de bachilleres, quizá incluso con la introducción del sistema francés —por lo demás cuestionable— de pruebas selectivas en que el número de plazas disponibles determina de antemano el número de candidatos aprobados. En lugar de un debate sobre estas u otras líneas de discusión, el gobierno bávaro acaba de abrir una universidad más en Baviera (la cuarta), y las autoridades francesas de ocupación, en una malaconsejada urgencia por mejorar la cultura alemana, han abierto una flamante universidad en Maguncia —lo que significa que seis mil estudiantes han venido a agravar la situación de alojamiento, ya bastante desola-

dora, en una ciudad casi destruida por completo—. Y sin duda que en las condiciones presentes se necesitaría un coraje poco menos que desesperado para tomar medidas que vaciasen por la fuerza las universidades; sería como privar a un hombre desesperado de su última oportunidad, aunque esta oportunidad se haya convertido en una apuesta de casino. Nadie puede adivinar qué curso político, qué desarrollos políticos se producirán en Alemania cuando se suelte a toda una clase de intelectuales frustrados y hambrientos por entre una población indiferente y resentida.

En el programa de federalización por el que se dividió Alemania en *Länder* (Estados) con extensos poderes de autogobierno local, tenían puestas muchas esperanzas incluso los observadores de la política aliada en Alemania que miraban con dudas la desnazificación y que vieron cómo un sistema de libre empresa sólo podía conducir al fortalecimiento de elementos políticamente indeseables. Indiscutiblemente la esperanza parecía estar bien fundada en muchos aspectos. El programa de federalización actuaría como salvaguardia contra la acumulación de poder y aplacaría así los comprensibles, aunque exagerados, temores de los vecinos de Alemania; prepararía al pueblo alemán para la esperada federalización de Europa; serviría de aprendizaje de democracia en el ámbito de los asuntos comunales y locales, en los que la gente tiene puestos sus intereses inmediatos y se supone que está al tanto de lo que se cuece, y podría así contrarrestar la megalomanía nazi que había enseñado a los alemanes a pensar en términos de continentes y a planear en perspectiva de siglos.

Pero hoy se da casi por descontado que los gobiernos de los *Länder* han fracasado. Se trata de un fracaso en el único campo político en que se ha dejado solos a los alemanes casi desde el inicio de la ocupación, y en el que el éxito o fracaso no dependía del estatuto de Alemania en la escena internacional. Del fracaso de los gobiernos locales puede culparse en cierta medida, claro está, al clima general que la desnazificación ha creado en la vida alemana y a las consecuencias sociales de una política económica implacable; pero esta explicación sólo tiene visos de validez si uno ignora deliberadamente el grado de libertad tan alto que se garantizó a los alemanes en los gobiernos de los *Länder*. La verdad es que la centralización, tal como fue implantada por los Estados-

nación y tal como fue establecida en Alemania, no por Hitler sino por Bismarck, consiguió destruir todo deseo efectivo de autonomía local y minar la vitalidad política de todos los cuerpos provinciales o municipales. Lo que quede de tales tradiciones ha cobrado un carácter irremisiblemente reaccionario y se ha petrificado en las formas más baratas de folklore. En la mayoría de los casos el gobierno local ha dado rienda suelta a los conflictos locales más malsanos, creando por doquier el caos al no haber ningún poder mayor que intimide a las facciones en conflicto. Comoquiera que todo elemento de responsabilidad pública e incluso de interés nacional se deja deliberadamente fuera, la política local tiende a deteriorarse con rapidez en las formas más bajas de la corrupción pura y simple. El pasado dudoso de todos los que tienen experiencia política (los elementos "inexpertos" ya han sido implacablemente descartados) y los bajos salarios pagados a los funcionarios civiles abren la puerta a todas las formas de mala administración: muchos funcionarios públicos admiten con facilidad el chantaje, y muchos más encuentran muy difícil resistir a la tentación de incrementar sus salarios aceptando sobornos.

El gobierno de Bonn tiene poca relación directa con los gobiernos de los *Länder*: ni ellos lo controlan ni él ejerce ningún control perceptible sobre ellos. Los únicos nexos operativos entre el gobierno de Bonn y los de los *Länder* son las maquinarias de los partidos que imperan soberanamente en todas las cuestiones de personal y de administración, y que, en agudo contraste con la estructura de "pequeños Estados" del país, están más centralizados que nunca y representan por ello el único poder visible.

Es ésta una situación peligrosa, pero en sí misma no es necesariamente la peor que podía haber ocurrido. El verdadero problema viene de la naturaleza de los aparatos de los partidos. Los partidos actuales son continuaciones de los partidos anteriores a Hitler —o sea, de los partidos que a Hitler le resultó tan sorprendentemente fácil destruir—. En muchos casos están dirigidos por las mismas personas y dominados por las viejas ideologías y las viejas tácticas. Con todo, sólo las tácticas han preservado, de algún modo, la vitalidad de los partidos. Los partidos arrastan, en cambio, sus ideologías por mor de la tradición y porque un partido alemán no existe bien del todo sin una

Weltanschauung (concepción del mundo). No cabe decir siquiera que las ideologías hayan sobrevivido por el deseo de algo mejor; ocurre más bien como si los alemanes, después de su experiencia con la ideología nazi, se hubieran convencido de que en realidad casi cualquier cosa puede servir. Las maquinarias de los partidos están interesadas de manera primaria en proporcionar empleos y favores a sus miembros, y son a este respecto todopoderosas. Lo que significa que ellas atraen generalmente a los elementos más oportunistas de la población; lejos de impulsar iniciativas de cualquier tipo, tienen miedo de la gente joven con nuevas ideas. En suma, los partidos han vuelto a nacer en estado senil. Y en consecuencia, lo poco que hay de interés político y de discusión política tiene lugar en pequeños círculos fuera de los partidos y fuera de las instituciones públicas. Cada uno de estos pequeños grupos, dado el vacío político y dada la corrupción general de la vida pública alrededor de ellos, es un núcleo potencial de un nuevo movimiento. Pues los partidos no sólo han fracasado a la hora de ganarse el apoyo de la intelectualidad alemana; también han convencido a las masas de que no representan sus intereses.

La triste historia de la Alemania de posguerra no es una historia de oportunidades perdidas. En nuestro afán por dar con un culpable preciso y por encontrar los errores precisables, tendemos a pasar por alto las lecciones más fundamentales que esta historia puede enseñarnos. Cuando todo está ya dicho, queda la doble cuestión. ¿Qué cabía razonablemente esperar de un pueblo después de doce años de totalitarismo? ¿Qué cabía razonablemente esperar de una ocupación ante la tarea imposible de poner sobre sus pies a un pueblo que ha perdido el suelo en que se sostenía?

Pero sería bueno recordar la experiencia de la ocupación de Alemania y tratar de comprenderla, pues es más que probable que en el curso de nuestras vidas la veamos repetirse a escala gigantesca. Desgraciadamente, la liberación de un pueblo del totalitarismo no es probable que resulte meramente del "colapso de las comunicaciones y del control centralizado, que permitiría a los bravos pueblos de Rusia liberarse de una tiranía mucho peor que la de los zares", como Churchill lo expresó en su reciente discurso ante la Asamblea del Consejo de Europa. El ejemplo alemán muestra que la ayuda desde el exterior

no es probable que libere fuerzas autóctonas de autoayuda, y muestra que el gobierno totalitario es algo más que meramente la peor forma de tiranía. El totalitarismo mata las raíces.

En términos políticos, las condiciones actuales de vida alemana tienen mayor significación como ejemplo perfecto de las consecuencias del totalitarismo que como manifestación del llamado problema alemán en sí mismo. Este problema, como todos los restantes problemas europeos, sólo podría solucionarse en una Europa federada; pero hasta una solución de esta índole parece de escasa relevancia a la vista de la crisis política inminente en los próximos años. Ni una Alemania regenerada ni una sin regenerar desempeñarán, probablemente, un gran papel en la crisis. Y este conocimiento de la futilidad última de toda iniciativa política que puedan tomar en la pugna del presente no es el factor de menor importancia en la resistencia de los alemanes a hacer frente a la realidad de su país destruido.

XXVIII

Los huevos rompen a hablar[1]

Salieron, despacio, hacia un Mundo Diferente,
a las cuatro, en mañanas de invierno, distintas etapas...
No pueden romperse los huevos sin hacer una tortilla
—Es lo que les dijeron a los huevos.[2]

Randall Jarrell, *"Una Guerra"*

Desde la derrota de la Alemania nazi, la palabra "totalitarismo" ha ido identificándose cada vez más con el comunismo y la lucha contra éste se ha hecho crecientemente popular. Esta popularidad es sospechosa pues tiene lugar en un país en que no existe peligro de movimientos totalitarios, y para el que la amenaza totalitaria es casi exclusivamente una cuestión, la más grave cuestión, de política exterior. Tal popularidad es aún más sospechosa en un momento en que las autoridades públicas —el Departamento de Estado, de un lado; el FBI, de otro— tienen ya plena conciencia de todas las complicidades externas e internas. Ciertamente que esto no puede ni debe eximir a los intelectuales del intento de comprender siempre más y mejor la naturaleza del gobierno totalitario y las causas de los movimientos totalitarios. Con todo, el hecho de que las autoridades públicas estén al corriente de la situación parece hacer más bien superfluas las denuncias del totalitarismo que nacen de un puro espíritu combativo, así como también la concomitante alabanza incondicional y, con frecuencia, desar-

1. El manuscrito de este ensayo inédito, que probablemente se dictó como una conferencia, lleva la marca: "Circa 1950". Por la evidencia interna del texto diríase que no fue escrito antes de 1951. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

2. "*There set out, slowly, for a Different World,*
At four, on winter mornings, different legs...
You can't break eggs without making on omelette
–That's what they tell the eggs".

ticulada de la "democracia". Hace raro observar cómo toda una generación de gente que en su momento se rompió la crisma en rebelión contra los más sólidos y recios muros de la sociedad dedica ahora sus energías a una violenta operación de abrir puertas que están abiertas; y no contentos, como otros ciudadanos, con apoyar tranquilamente a su gobierno, luchan para que los poderes-que-hay tengan más poder, como si una conspiración doméstica amenazase a estos poderes, una conspiración que, sin embargo, se resiste tenazmente a materializarse.

La única muy buena razón de este extraño comportamiento es la comprensión de que, con independencia de los movimientos totalitarios que se den en uno u otro país, el totalitarismo constituye como tal la cuestión política central de nuestro tiempo. Y desgraciadamente es verdad que este país, que para un mundo en tumulto se asemeja en muchos aspectos a una isla feliz, estaría aún más aislado en términos espirituales sin este "anti-totalitarismo" —por más que la insistencia de nuestros luchadores en la felicidad absoluta de la isla feliz no sea exactamente el mejor de todos los puentes posibles—. El punto en cuestión es que afirmar que el totalitarismo es la cuestión política central de nuestro tiempo tiene sentido sólo si se admite también que todos los otros males del siglo muestran una tendencia a cristalizar a la larga en el mal supremo y radical que llamamos gobierno totalitario. Todos estos otros males son, a buen seguro, males menores comparados con el totalitarismo: ya sean tiranías o dictaduras, ya la miseria y la explotación desvergonzada del hombre por el hombre, ya el tipo imperialista de opresión de pueblos extranjeros, o ya la burocratización y la corrupción de los gobiernos democráticos. Con todo, esa afirmación carece de sentido, pues lo mismo podría muy bien ser verdad a propósito de todos los males de nuestra historia entera. El problema empieza cuando se llega a la conclusión de que no merece la pena combatir ningún otro mal "menor". Algunos anti-totalitarios han empezado incluso a ensalzar ciertos "males menores", por cuanto el tiempo no-tan-lejano en que estos males regían en un mundo que todavía ignoraba el peor de los males aparece en comparación como "aquellos buenos días perdidos". Y sin embargo, toda la evidencia histórica y política apunta con claridad a la existencia de una conexión más-que-estrecha entre el mal menor y el mal mayor. Si la condición apátrida, el desarraigo, y la desinte-

gración de los cuerpos políticos y las clases sociales no produjeron directamente el totalitarismo, sí produjeron al menos casi todos los elementos que a la larga contribuyeron a su formación. Hasta los dictadores y tiranos anticuados se han vuelto más peligrosos desde que los dictadores totalitarios les han mostrado nuevas e inesperadas técnicas para tomar el poder y retenerlo. La conclusión natural de una verdadera comprensión de un siglo tan copado con el peligro del mal mayor es la radical negación de todo el concepto de mal menor en política, pues, lejos de protegernos de los males mayores, los menores nos han conducido invariablemente a ellos. El mayor peligro a la hora de reconocer que el totalitarismo es la maldición del siglo sería el de obsesionarse con él al extremo de cegarse a los numerosos males pequeños y no tan pequeños que pavimentan el camino al Infierno.

Una de las razones secundarias de que esta conclusión natural se saque tan rara vez es que ella entra en conflicto con una actitud todavía más natural, a saber: con la tendencia a escapar de la realidad y de las incomodidades reales que las pugnas políticas comportan. Si a uno le ha tocado vivir en este siglo, le resultará más agradable, menos aburrido e incluso más halagador, el ser un enemigo de Stalin, que está en Moscú, que un adversario de Joseph McCarthy en Washington. Una de las razones principales de ello proviene del papel desempeñado por los ex-comunistas que se han sumado recientemente a la lucha contra el totalitarismo y que la han transformado —en ocasiones por excelentes razones políticas, en otras ocasiones por razones biográficas de no menor peso— en una lucha contra Stalin. Las razones de que esta gente haya adquirido tal prominencia en nuestra lucha común parecen, de nuevo, excelentes. ¿Quién conocería mejor los métodos y objetivos del enemigo que quienes acaban de escapar del campo enemigo? (Cierto que cuando todavía luchábamos contra el totalitarismo bajo forma de nazismo, no solíamos buscar ex-nazis que nos dirigieran; pero es que entonces no los había, y ahora se hace difícil imaginar cómo los hubiésemos recibido en caso de haberlos. Rausching era un caso distinto: fue nazi por equivocación, y en Otto Strasser nunca se confió del todo.[3])

3. Hermann Rausching, aliado político y confidente de Hitler antes de romper con él en los primeros años treinta, escribió *The Revolution of Nihilism* (Nueva York, 1939) y *The Voice of*

Cada día que pasa, ese conocimiento de los métodos y objetivos es menos el monopolio de unos pocos iniciados; los medios técnicos de la organización totalitaria pueden ser complicados y difíciles de captar, pero desde luego no son un misterio. Y, sobre todo, lo que no es tan seguro es que estos ex-comunistas conozcan nuestros propios métodos y nuestros propios objetivos.

Existe otra razón, mucho mejor aunque acaso menos plausible, para dar la bienvenida a antiguos miembros de movimientos totalitarios que vuelven a la vida política y cultural del mundo no totalitario; pero esta razón nunca se formula —lo que desde luego ilumina la situación presente—, y menos que nadie lo hacen las propias partes implicadas. Pues en virtud de la misma decisión que hoy consideran su peor error, estas gentes han dado pruebas, después de todo, de hallarse más familiarizadas y más hondamente concernidas por las encrucijadas de este siglo que los normalmente felices filisteos que viven a su alrededor. Ellos se sintieron interpelados por esas mismas cosas que condujeron, como hoy sabemos, a la pura e ilimitada catástrofe, y lo fueron de manera muy parecida a como ellos siguen hoy interpelando no sólo a las masas extraviadas sino a una gran cantidad de intelectuales de todo el mundo. Esto sólo se aplicaría, por supuesto, a un cierto tipo de comunista, a los "revolucionarios" más que a los "apparatchiks"[4], y también tendría validez, si es que tiene alguna, para ciertos tipos de antiguos nazis. Estar de vuelta o haber escapado del mundo totalitario (a nuestros fines, la diferencia entre si este mundo lo representaba un gobierno en el poder o un movimiento en lucha por el poder es pequeña) parece conceder a estos ex-revolucionarios una ventaja indiscutible sobre todos aquellos que nunca han abandonado las confortables cuatro paredes de las instituciones establecidas, de las que además presumen, y que nunca han cuestionado los valores de un mundo cuyas instituciones están siendo minadas desde dentro casi por doquier. Tal ventaja sería real, sin embargo, sólo si ellos diesen la es-

Destruction (Nueva York, 1940), entre otras obras. Otto Strasser, un temprano seguidor de Hitler, fue expulsado del partido nazi en 1930. (Su hermano Gregor fue ejecutado en 1934 en relación con la llamada "conspiración Röhm".) (N. del E.)

4. Miembros del aparato del partido comunista soviético o, en su caso, del "establishment" soviético. (N. del T.)

palda a "la causa" en que en su día creyeron, ahora con un pleno y continuado conocimiento de ella, incluido el conocimiento de las condiciones pretotalitarias que condujeron a la larga al surgimiento del totalitarismo, así como al de la propia ideología totalitaria. La ventaja será enteramente ilusoria si entretanto, por cualesquiera razones, ellos han olvidado por qué un día fueron capaces de armarse del coraje de abandonar las comodidades espirituales del respetable liberalismo o conservadurismo o incluso socialismo, a fin de rebelarse contra las condiciones sociales y políticas que estas ideologías típicamente decimonónicas ocultaban y a la vez representaban.

El problema principal reside, claro está, en que únicamente para unos pocos de ellos se ha tratado de una cuestión de coraje consciente. En las numerosas defecciones recientes de los partidos comunistas, hay muchos para quienes el movimiento era poco más que una organización poderosa entre otras, en la que aún podía hacerse carrera. No son en absoluto para gloriarse de ellos esos espías soviéticos confesos o agentes de la GPU que ahora se han "convertido en delatores profesionales", tal como recientemente lo ha expresado "por las bravas" Joseph Alsop en *Commonweal*[5]. El viejo juego se ha vuelto un poco demasiado peligroso; y ellos andan buscando nuevos amos y se sienten muy decepcionados cuando el mundo democrático se niega a creer en la importancia que tuvieron en el pasado y a ayudarles a conseguir una nueva prominencia. Este problema nunca debiera haber llegado a serlo, y su causa está menos en el inevitable aumento de infatuación popular con el "yo también fui comunista" que en la asombrosa falta de discriminación de amplios sectores del público que más se interesa por la política. Los antiguos comunistas que sí son muy respetables son aquellos que, como miembros del partido, hicieron todo lo que estaba en su mano por apartarse del aparato de espionaje interno del partido, y que no sentían sino desprecio hacia quienes hicieron su negocio de informar de esas muchas "desviaciones" de la línea del partido con las

5. La GPU era la Dirección Política Estatal sucesora de la *Cheka* de los primeros años de la Revolución y encargada de la seguridad del Estado. A cargo de la GPU estaban los centros de reclusión y los campos de trabajo y concentración para prisioneros políticos —lo que más adelante se conocerá como *Gulag*—. A finales de los años veinte pasó a denominarse OGPU, que se cita más abajo (y posteriormente se denominó NKVD y KGB). (N. del T.)

que buenas gentes cogidas en una mala causa trataban de aquietar sus conciencias. Gran parte de la confusión presente podría haberse evitado con que sólo unos pocos de estos respetables antiguos comunistas hubiesen resistido la tentación de una solidaridad mal entendida y hubiesen protestado contra quienes los ponían en el mismo saco que a los tipos menos honorables que, por razones enteramente diferentes, dejaban el movimiento al mismo tiempo que ellos.

2

Con todo, se requiere algo más que falta de prudencia y necesidad de camaradería para dar cuenta de la desventurada situación actual. Con independencia de cómo fueran en el pasado sus carreras en el partido y de cuándo decidieran romper con él, todos estos ex-comunistas se encuentran hoy en la misma coyuntura: la de tener que explicar a sus nuevos amigos no-totalitarios por qué no rompieron antes. Y dado que este preciso punto es exactamente el que inquieta sus conciencias, ellos tienden al desabrimiento con cualquiera de sus antiguos colegas que dé en insistir un poco más sobre ello. La intolerancia se vuelve especialmente irritante cuando se dirige hacia personas que nunca fueron miembros del partido, sino que, por una u otra razón, y a veces por excelentes razones, habían mostrado alguna simpatía por lo que todavía pensaban que pudiera ser el "nuevo gran experimento de la Rusia soviética", incluso cuando los ex-comunistas habían prorrumpido ya en sus primeros gritos admonitorios. De entre estos simpatizantes son comparativamente pocos los que pudieran llamarse "compañeros de viaje" en ningún sentido estricto. Lejos de estar implicados en ningún tipo de "conspiración", eran conscientes, de modo más o menos explícito, de que la situación política general era crítica en el plano internacional y, en consecuencia, de las posibilidades positivas, objetivas, de la Revolución de Octubre. No estaban al día, con todo, ni suficientemente informados a propósito de los intrincados desarrollos de la Unión Soviética, ni de la aún más complicada historia de los partidos comunistas.

Lo que los ex-comunistas hoy apenas si mencionan nunca y lo que, con todo, inquieta sus conciencias probablemente más que ninguna

otra cosa, es el hecho de que desde el comienzo había algo con el partido que estaba fundamentalmente mal. La denuncia más fuerte de esto "malo" no había venido del mundo normal, no comunista, sino de las tempranas protestas y advertencias de Rosa Luxemburgo contra la supresión de la democracia interna en el partido. Merece la pena notar y recordar que no eran precisos los patrones de juicio de la sociedad "normal" —patrones que un partido revolucionario no podía aceptar naturalmente de manera indiscriminada— para detectar y juzgar relativamente pronto los gérmenes no de totalitarismo sino de tiranía; sólo se necesitaba mirar al pasado revolucionario del propio partido. Las cosas fueron de mal en peor tras la muerte de Lenin, hasta resultar sencillamente intolerables para cualquiera que amase la libertad, antes incluso de que Stalin liquidase en 1930 las desviaciones de las alas derecha e izquierda del partido. En un sentido ampliamente moral, pero no sólo moral, puede decirse que es todavía el fantasma de Rosa Luxemburgo el que persigue a las conciencias de los ex-comunistas de la generación más vieja.

Sea comoquiera de esto, lo cierto es que, de aproximadamente 1930 en adelante, la cuestión de la pertenencia al partido comunista no podía ya discutirse únicamente sobre la base de consideraciones políticas o revolucionarias. Se había convertido en una cuestión que implicaba a la integridad moral y a la vida privada de cada individuo. A toro pasado es fácil señalar hoy esa concreta fecha en particular; pero para ser del todo justos con los concernidos, debe admitirse que la situación no era tan fácil de juzgar entonces. En el seno de todos los grupos y facciones de los partidos comunistas —en los opuestos a Stalin no menos que en los que lo apoyaban—, los usos y la moralidad se habían deteriorado desde las tempranas advertencias de Rosa Luxemburgo hasta un punto en que todo tipo de traición personal resultaba ya un lugar común. Más aún, Stalin introdujo su nueva línea en el partido sin ningún tipo de fanfarria, y aunque sus cambios tuvieron ingentes consecuencias en la práctica, fueron engañosamente pequeños en las palabras y en los términos de la teoría —justamente en esos términos que eran los únicos en que estas gentes, debido a la deformación escolástica de toda teoría en un partido, podían pensar y orientarse—.

De nuevo desde este saber a toro pasado, hoy es fácil formular lo que Stalin hizo en realidad: la antigua creencia política, y en especial revolucionaria, que expresaba popularmente el refrán: "No puedes hacer una tortilla sin romper los huevos", la transformó él en un verdadero dogma de que "No puedes romper los huevos sin hacer una tortilla". Tal es, de hecho, la consecuencia práctica de la única contribución original de Stalin a la teoría socialista. Reinterpretando la doctrina marxista, proclamó que "el Estado socialista" debe fortalecerse y fortalecerse y fortalecerse, hasta que de repente, en un futuro lejano, "se marchite" —justo como si el romper huevos, y más huevos, y más huevos, hubiese de producir de repente y de manera automática la deseada tortilla—.

Sería ingenuo suponer que comunistas bien disciplinados y bien informados de los países occidentales no estaban al corriente de la existencia de campos de concentración y de la de un procedimiento singularmente "simplificado" de justicia en la Unión Soviética antes incluso de 1930. Pero sería injusto e injustificado concluir que este estado de cosas no les molestaba. Entonces era tan fácil como hoy consolarse de los casos concretos de deslealtades y ultrajes a la justicia, con ciertas generalidades históricas que suenan a sabias, como esa de que "las revoluciones tienden siempre a devorar a sus hijos". Además, como marxistas y partidarios convencidos de la teoría de la lucha de clases, nunca dudaron de la validez del concepto de "culpa objetiva". Lo cual bastaba por sí solo para tragarse una cantidad indefinida de hechos muy desagradables y moralmente cada vez más graves, que comportaban "subjetivamente" víctimas inocentes.

En cada una de estas encrucijadas ellos apaciguaban sus conciencias con la sincera y firme creencia de que una sociedad socialista y sin clases —y esto aún significaba para ellos cierta realización de la justicia en la Tierra— sólo podía construirse con los mayores sacrificios en vidas humanas. Esta creencia aparecía como autoevidente, por cuanto en verdad se trataba sólo de una aplicación más enfática de teorías históricas generales que, en su forma popular o culta, todo el mundo comparte, y de acuerdo con las cuales la Historia mundial, en la medida en que aspira a la grandeza, ha requerido siempre de grandes sacrificios, y siempre los ha recibido. Poco importa cuán grandiosa pudiera aparecer esta grandeza a quienes estaban embriagados de Historia, la aplicación

práctica de ella coincidía misteriosamente con la pseudosabiduría de proverbios populares de todas las lenguas occidentales, tales como: "Donde cepilla el carpintero, caen virutas"[6] o "No puede hacerse una tortilla sin romper los huevos". Y tampoco es esta coincidencia un mero accidente de la vulgarización; la "sabiduría" de los proverbios verdaderamente populares suele ser el resultado cristalizado de una larga trayectoria de pensamiento auténticamente filosófico o teológico.

Contra este fondo de creencias generalmente compartidas a propósito de la naturaleza de la Historia y de patrones popularmente aceptados de actividad política es cómo mejor se observan las dificultades intelectuales de una temprana resistencia moral a las prácticas totalitarias. La gran conmoción personal tuvo lugar cuando a los miembros de los partidos comunistas, y en especial a los miembros del partido bolchevique en Rusia, les quedó claro que en adelante "el romper los huevos" había dejado de ser un asunto impersonal en que se suponía que la Historia hacía todo el trabajo rompedor. Quienes se habían proclamado protagonistas de la Historia recibieron ahora, muy al contrario, la orden de hacerlo ellos mismos. Por grande que para muchos resultara la conmoción, la experiencia en sí misma, aunque analizada y pensada con frecuencia en términos de tragedia personal, no traspasó los muros ideológicos de la doctrina marxista y, por tanto, apenas nunca fue afrontada en sus propios términos morales o políticos. Aquellos de entre los hacedores marxistas de Historia que sintieron una insuperable aversión a su nuevo papel sospecharon de sí mismos como moralmente cobardes o como deseosos de mantener sus manos limpias y su personalidad intacta. Miembros fiables del partido —que hasta este momento debían sus reputaciones a su devoción íntegra a la "causa" (más allá de todo interés privado), y que en un caso de lealtades en conflicto siempre hubieran dado por descontado el curarse más de la implantación del socialismo que de la lealtad a sus amigos o del amor a sus familiares— quedaron curiosamente desamparados y faltos

6. El refrán que Arendt cita aquí como inglés: "from chipping come chips" es más bien una traslación directa del dicho alemán: "Wo gehobelt wird, da fallen Späne", que es el que he traducido al español al no haber hallado ningún refrán castellano equivalente. Joseph Roth atribuye su origen, sin embargo, a James F. Hobler (1764-1844), oficial primero del alcalde de Londres desde 1803 hasta su muerte y asesor en materias legales y de orden público. (N. del T.)

de argumentos cuando Stalin o, como ellos pensaban, la Historia, les confió la rotura de huevos bajo la orden de que "uno tenía que probar su lealtad poniendo a un camarada próximo en las garras de la OGPU". Unos años más tarde, durante las grandes purgas, "había un único pasaporte para cruzar la frontera [que separaba al antiguo partido bolchevique del nuevo]. Tenías que presentarte ante Stalin y su OGPU con la cuota exigida de víctimas"[7]. Y quienes siempre creyeron que "el cepillar hace virutas", ¿cómo podían negarse a colaborar en el cepillado? El resultado fue, y estaba diseñado para ser, que en adelante cada miembro del partido tenía que mirar a todos cuantos conociese, incluido él mismo, como una viruta en potencia.

Es del todo natural, aunque hoy no facilite las cosas, el que en tales circunstancias fuera casi totalmente arbitrario en qué preciso momento una persona decidía salirse y no seguir "rompiendo huevos". Visto desde dentro —aunque esto nos sea difícil de captar por fuera—, no había demasiada diferencia entre si alguien se iba porque no podía soportar el cúmulo de deslealtades y mala fe que requirieron los Procesos de Moscú —cuando se le pidió sacrificar a miembros de la Vieja Guardia que habían sido amigos de su madurez o héroes de su juventud (¿pero no fue el consentimiento de la Vieja Guardia a su propio sacrificio suficientemente expresivo?)—, o si dejaba el partido a causa del pacto Hitler-Stalin cuando se le pidió, o que hiciera la paz con los peores enemigos y asesinos de muchos de sus mejores camaradas, o, en caso de ser judío, que considerase a todo su pueblo como huevos rotos a la mayor gloria de la tortilla socialista. La diferencia no era tan abismal, porque en cualquier caso se tenía ya tras de sí una carrera tan larga de rompedor de huevos que sólo un gran esfuerzo humano podía salvarle a uno de convertirse en un hombre roto.

En éste, como en muchos otros respectos, es desgraciadamente cierto que los políticos totalitarios se limitan a aplicar de la forma más extrema y coherente prejuicios políticos modernos comúnmente compartidos y hondamente arraigados. La vulgaridad y perversidad de estos prejuicios ha quedado de manifiesto más allá de lo soportable, pero ellos surgieron de otras tradiciones más respetables y han adquirido

7. W. G. Krivitsky, *In Stalin's Secret Services*, Nueva York, 1939, xii, 39.

nueva pertinencia desde que nos confrontamos con los problemas del hombre-masa y la sociedad de masas. A un mundo que contiene, al menos en el plano intelectual, muchos de los mismos elementos que los totalitarios han llevado a sus consecuencias lógicas y sangrientas, los ex-comunistas tenían que explicar, y aún tienen, las circunstancias que rodearon su antigua pertenencia al partido y su ruptura final con él. Sin duda es más inteligente no insistir en el lado moral del asunto, por más que sean motivos morales los que dan cuenta de la abrumadora mayoría de defecciones recientes de los partidos comunistas. En lugar de lamentarse del romper huevos, un lamento que fácilmente podía desecharse como puro sentimentalismo, los ex-comunistas se han lamentado a propósito de la tortilla, y se han embarcado en discusiones sin término y sutilezas "científicas" acerca de si en la Rusia soviética se estaba construyendo o no el socialismo. Ellos no han perdido, al menos no consciente y explícitamente, su fe en la Historia y en las sangrientas y grandiosas demandas que plantea a la Humanidad; se han limitado a comunicar al mundo que no hay tortilla, y que existen pocas probabilidades de que ninguna tortilla salga nunca de tantos huevos rotos. Más recientemente el tono ha cambiado y el lamento se ha transformado en la severa advertencia de que la tortilla ha resultado poción de bruja.

3

La renuencia más o menos oportunista a hacer frente a una genuina conmoción ético-política, más la tendencia a presentar en terminología pseudocientífica lo que es una tragedia, no ha dejado de traer consigo algunas graves consecuencias. Entre todas ellas es llamativa la esterilidad y monotonía de la literatura relevante, tanto en lo que toca a pasión moral como a alcance filosófico. Lo trillado de la respuesta humana resulta sorprendente, en especial viniendo de autores que por lo demás son personas sofisticadas y cultas. Incluso el reciente relato de Margarete Buber acerca de los campos de concentración soviéticos y nazis, que en cualquier otro aspecto es sobresaliente en todo este género de literatura, apenas tiene algo más importante de significación general

que decir que: "¿Volveremos alguna vez a estar tan próximos a otros seres humanos como lo estuvimos en Ravensbrück?"[8]. La cuestión es que el oportunismo, el comprensible temor a manifestar ningún pensamiento que el otro pueda juzgar "sentimental" o "emotivo", obra a veces como una pantalla que oculta... la nada. La situación se resumiría con drástica simplicidad en una historia que Silone contó en cierta ocasión y con la que quería describir la experiencia culminante de toda una generación: "Uno de estos revolucionarios roto por las guerras, las revoluciones y el fascismo, hasta un extremo que me sorprendo de que no estuviese ya muerto o en un psiquiátrico, se me acercó recientemente, y con un fervor y una intensidad dignos de un importante descubrimiento me dijo: "Uno siempre debiera actuar con los demás como desea que los demás actúen con uno"[9]. Pienso que en este punto puede empezar a entenderse la verdadera encrucijada que subyace a todas las dificultades y todas las irritaciones. Si quienes han escapado del infierno totalitario no han traído de vuelta nada de su experiencia sino las mismas obviedades, morales o de otro orden, de las que huyeron hace veinte o treinta años —y huyeron de ellas por la muy buena razón de que ya no las encontraban suficientes ni para explicar el mundo en que vivimos ni para tomarlas como guías de la acción—, entonces muy bien podemos estar pillados, hablando en términos morales, entre las pías banalidades que han perdido su significado y en las que ya nadie cree, y la vulgar banalidad del *homo homini lupus*, que también carece por completo de sentido como guía para la acción humana, por más que un buen número de personas sí crea en ella como siempre ha creído.

Lo que asusta en el retorno de los ex-comunistas al mundo "normal" es, en otras palabras, su fácil e irreflexiva aceptación de la normalidad de este mundo en sus aspectos más banales. Es como si todos los días nos dijeran que no tenemos más opción que entre el infierno

8. Margarete Buber-Neumann, *Under Two Dictators* [*Bajo dos dictadores*], Nueva York, 1951. (N. del E.)

9. No se ha encontrado la fuente de esta historia, y podría haberle sido relatada a Arendt por el propio Ignazio Silone, a quien ella conocía. En todo caso encaja bien con observaciones hechas en "An Interview with Ignazio Silone", en: *Partisan Review*, otoño de 1939. Silone era el antifascista italiano autor de *Pan y vino*, *Fontamara* y *Escuela de dictadores*, entre otras obras. (N. del E.)

totalitario y el filisteísmo. Es lo que salta a la vista en ese "fervor" peculiar en el que con razón insiste Silone al contar su historia: el entusiasmo con que nos son ofrecidas las banalidades del filisteísmo. Combatir por los valores del filisteísmo es, desde luego, una novedad, y apenas cabe sorprenderse de que reciba una calurosa bienvenida. Lo cual no significa que estos ex-totalitarios que han descubierto su amor a la respetabilidad sean ellos mismos filisteos. Su propio fervor indica demasiado a las claras que ellos son realmente extremistas del idealismo, que habiendo perdido su "ideal" andan a la búsqueda de reemplazos y, así, cuelan su extremismo en el catolicismo, en el liberalismo, en el conservadurismo, y donde sea.

Este fervor, molesto como puede llegar a ser, no es ciertamente peligroso. Se vuelve peligroso sólo si se aplica a las instituciones políticas existentes o a los cuerpos políticos, transformándolos de palabra en una "causa" cuya realización yace, por definición, en el futuro. En el estilo de los idealistas extremados, una "causa" tal tiene que ser tratada como un fin que presta justificación a una gran cantidad de medios que de otro modo serían poco respetables. Cuerpos políticos sólidamente establecidos, firmemente arraigados, como por ejemplo la República de los Estados Unidos, necesitan, para su continuada existencia en el tiempo, del espíritu y la vigilancia de su ciudadanía, pero las gestas de naturaleza idealista sólo se requieren y sólo son útiles en tiempos de un "claro peligro presente"; en cualquier otro tiempo, sólo servirán, con toda probabilidad, para estropear los usos y costumbres de la democracia. La sociedad democrática como realidad viva está amenazada en el mismo momento en que la democracia se vuelve una "causa", porque las acciones tienden entonces a ser juzgadas y las opiniones a ser evaluadas en términos de fines últimos y no sobre la base de sus méritos intrínsecos. El modo democrático de vida puede ser amenazado sólo por gentes que todo lo ven como medios para un fin, o sea, que todo lo ven en alguna cadena necesaria de motivos y consecuencias, y que son propensas a juzgar las acciones "objetivamente", con independencia de los motivos conscientes del agente, o a deducir de las opiniones ciertas consecuencias de las que su sostenedor no es consciente. En la simplicidad de la vida cotidiana reina suprema una norma: toda buena acción, incluso por una "mala causa", añade algu-

na bondad real al mundo; toda mala acción, incluso por el más bello de todos los ideales, empeora un poco nuestro mundo común. La extrema seriedad puede volverse una amenaza real a la facilidad del vivir que caracteriza tan primariamente a todas las sociedades libres, en las que los juicios emitidos, mientras permanezcan en el reino de la mera opinión, no apuntan siquiera a la verdad; siendo por supuesto, muy improbable que la charla de sociedad pueda nunca producir verdad. Toda la gracia y toda la buena fe de las reuniones sociales se pierde si se permite que los análisis de motivos ulteriores o la búsqueda de posibles siniestras consecuencias aterroricen a las mentes libres de los hombres libres, que por lo mismo son a veces juguetonas e incluso irresponsables.

4

Sería bueno poder dejar aquí la cuestión, y sería posible hacerlo si el cuadro, que hemos usado por mor del argumento, de una sociedad democrática más o menos intacta, a la que los ex-comunistas han vuelto con espíritu de conversos, fuese en verdad cierto. Por desgracia no es el caso. Éste sigue siendo el mismo mundo contra cuya autosatisfacción, injusticia e hipocresía estos mismos hombres alzaron en su momento una protesta radical, y la tragedia es que hoy todos parecemos entender esta protesta mejor que ellos. Es el mismo mundo —y no algún paisaje lunar— en que han de buscarse los elementos que cristalizaron a la larga en el totalitarismo, y que nunca han dejado de cristalizar. Su redescubrimiento de los viejos buenos clichés del liberalismo, el conservadurismo y demás, no sólo es malo a causa del desubicado fanatismo que los mueve, y no sólo es lesivo por su intrínseca carencia de sentido para la necesaria lucha contra el totalitarismo en el plano intelectual. También se interpone en el camino de todo intento serio de formar nuevos conceptos en filosofía política, así como de encontrar nuevas soluciones a nuestras encrucijadas políticas, comoquiera que confiere artificialmente apariencia de vida a todo lo que, para bien o para mal, está muerto.

El liberalismo, la única ideología que alguna vez ha tratado de explicitar e interpretar los elementos genuinamente sanos de las socieda-

des libres, ha demostrado con tanta frecuencia su incapacidad para resistir al totalitarismo que su fracaso puede ya contarse entre los hechos históricos de nuestro siglo. Dondequiera que todavía existen cuerpos políticos libres y sociedades libres, y todavía funcionan razonablemente libres de un peligro inmediato —¿y dónde es ello excepto en los Estados Unidos y posiblemente en Gran Bretaña?—, deben su existencia a las costumbres, hábitos e instituciones que se han formado en un gran pasado y cultivado a lo largo de una gran tradición. Y con todo, siempre que personas de buena voluntad y en ocasiones de gran inteligencia han intentado resistir a la marea totalitaria sobre la base de ellos, el gran pasado y la gran tradición han permanecido singularmente silenciosos y faltos de inspiración.

Una cosa es amar el pasado y venerar a los muertos, y otra pretender que el pasado está vivo en el sentido de que esté en nuestro poder retornar a él y de que todo cuanto tengamos que hacer es escuchar las voces de los muertos. Pero existe un silencio amenazante acerca de todas las cosas buenas de nuestra vida política y social, incluso acerca de todas esas muchas cosas buenas que están muy vivas. Es fácil, al menos en tiempos de tanta normalidad comparativa como los cinco últimos años de este país, "vociferar este silencio" y actuar como si todo discurriese del mejor modo posible en éste que es el mejor de los mundos[10]. O, por decirlo más correctamente, en nuestro siglo es mucho más difícil no perder la cabeza en los períodos de tranquila y aparente normalidad que conservar la cabeza durante el pánico de las catástrofes. Los recientes renacimientos del conservadurismo, a menudo afirmado o proclamado por conversos ex-radicales o ex-comunistas, son intentos tales de vociferar el amenazante silencio que se hace presente en elmismo momento en que miramos al pasado en busca de consejo en nuestra situación presente. Estos neoconservadores pretenden que no se perturbe este silencio porque el propio conservadurismo ha mantenido siempre la superioridad en la vida política de las costumbres silenciosas y de las tradiciones no explicitadas por sobre los programas, las ideas y las fórmulas. Si existe o no tal superioridad, es

10. "Vociferar este silencio" traduce la expresión "overshout this silence", en que el verbo empleado quizá sea una aportación original de Arendt. (N. del T.)

algo de mero interés teórico; la verdad histórica del asunto es que el conservadurismo, una ideología del siglo XIX entre otras, sólo vino al ser cuando empezaron a venirse abajo (durante y sobre todo después de la Revolución francesa) las tradiciones y costumbres, y la humanidad occidental se confrontaba en realidad con la necesidad de cambiar. Es evidente que un intento consciente por retornar a algún paraíso definido ideológicamente en algún pasado arbitrariamente escogido comportaría los mismos elementos de un cambio provocado por el hombre que cualquier otra revolución. Como ideología, el conservadurismo, igual que el liberalismo, ha tenido amplio margen de tiempo y de oportunidades para revelar su incapacidad a la hora de resistir al dinamismo superior de las ideologías totalitarias, y esto antes incluso de que Hitler demostrase de modo muy preciso y concreto que se podía usar y abusar de todas las ideologías por igual a los propósitos de un amalgamiento totalitario.

Por volver a nuestro ejemplo particular: refranes como el "No puedes hacer una tortilla sin romper los huevos" deben su atractivo general, de sentido común, al hecho de que representan, bien que en una forma vulgar, cierta quintaesencia del pensamiento filosófico occidental. La sabiduría que contienen, igual que su imaginería, procede de la experiencia de fabricación de la humanidad occidental: "No puedes hacer una mesa sin matar un árbol". Tal sabiduría se torna muy dudosa incluso cuando se aplica en general a la interacción entre hombre y naturaleza; puede llevar, y lo ha hecho ya bastantes veces, a una representación falsa de todas las cosas dadas naturalmente como el mero material para el artificio humano —como si los árboles no fueran más que madera en potencia, material para mesas—. El elemento de destrucción inherente a toda actividad puramente técnica cobra preeminencia, sin embargo, tan pronto como esa imaginería y esa línea de pensamiento se aplican a la actividad política, a la acción, a los hechos históricos, o a cualquier otra interacción del hombre con el hombre. Su aplicación actual a la política, que en modo alguno es monopolio del pensar totalitario, indica una profunda crisis a la hora de aplicar nuestros patrones usuales de bien y de mal. En esto como en la mayoría de los demás aspectos, el totalitarismo se limita a extraer, a desencadenar las consecuencias últimas de ciertas herencias que se han tor-

nado otras tantas encrucijadas. Existen excelentes razones para que ello sea así, para que los únicos movimientos que descubrieron nuevos dispositivos de organización de las masas apátridas y desarraigadas hubieran de ser también los que, sin ningún tipo de compromisos, insistieran en los elementos técnicos y destructivos de nuestro pensamiento político. Por desgracia, y quizá esto sea incluso más grave, hay muy buenas razones para que todos estos argumentos que se remontan a la tradición de trabajo humano manual, y que usan sus imágenes, ejerzan un atractivo tan grande asimismo en el mundo no-totalitario. En el momento en que el hombre deja de definirse como *creatura Dei*, encontrará muy difícil no pensar en sí mismo, consciente o inconscientemente, como *homo faber*.

Sin duda existe un único principio que anuncia, con la misma descomprometida claridad que el principio de que "no puedes hacer una tortilla sin romper los huevos", la máxima diametralmente opuesta de cara a la acción política. Fue expresada en una frase solitaria, casi de manera incidental, por uno de los hombres más solitarios de la generación pasada, George Clemenceau, cuando en su combate en el *Asunto Dreyfus* exclamó de repente: "*L'Affaire d'un seul est l'affaire de tous*" ("El asunto de uno solo es el asunto de todos").

XXIX
A la mesa con Hitler[1]

Charlas de Hitler a la mesa[2]: este antes engañoso que instructivo documento de la historia más reciente parece ser la primera publicación que ha encargado el "Instituto Alemán de Historia del Período Nacionalsocialista" con sede en Múnich . La elección del tema y la forma de edición apenas podrían haber sido más desafortunadas. Ya sólo el título, con su penosa evocación de las *Charlas a la mesa* de Lutero —que la introducción del profesor Ritter se encarga de subrayar todavía más—, apunta una tendencia a la exaltación del "gran hombre", en cuyos rasgos el señor Picker ve la esencia atemporal de todos los dictadores y "las posibilidades excepcionales que los hombres de acción revolucionarios representan para el desarrollo de la Humanidad". Si esta tendencia a la exaltación se mantiene en ambos editores de la obra en una equivocidad irresuelta, la lectura del texto la deja, en cambio, completamente inequívoca. La aseveración del profesor Ritter de que Hitler se ha hecho culpable "de innumerables errores, exageraciones y falsificaciones de la verdad histórica" no habría seguramente precavido más al lector de lo que ya lo estuviese si ella hubiese aparecido en un lugar un poco más destacado que un epílogo compuesto en el tipo más pequeño de letra. Dado que en el texto se renuncia a todo comentario, se ha dejado a Hitler el uso libre de la palabra, sin contradictores, justo como en vida. De lo cual no podía resultar otra cosa, naturalmente, que propaganda prohitleriana; un servicio, pues, al neonazismo alemán, que el profesor Ritter y el Instituto que comisiona han prestado seguramente sin querer, pero que al señor Picker, sobre cuyas transcripciones descansa en esencia la publicación, quizá no le resulte del todo inesperado.

1. Publicado en *Der Monat*, IV/37, 1951-52. Traducción de Agustín Serrano de Haro.
2. Henry Picker, *Hitler's Tischgespräche* [*Charlas de Hitler a la mesa*], ordenadas, introducidas y publicadas por Gehrard Ritter, Bonn, 1951.

Que esta publicación no es idónea para sacar "a la luz la verdad, o al menos una parte esencial de ella", tiene que ver ante todo con el tipo de compañía en que se tuvieron estas conversaciones. Se trataba de asesores militares de Hitler, con quienes éste compartió sus comidas en los cuarteles generales desde julio de 1941 (o sea, poco después del ataque a Rusia) hasta agosto de 1942 (o sea, hasta el comienzo de la batalla por Stalingrado). Tras esta fecha se produjeron, "debido a la cuestión de la responsabilidad por la doble ofensiva: Stalingrado y el Cáucaso, desavenencias que ya nunca se superaron" entre Hitler y el ejército; en adelante no hubo más comidas en común.

Lo que tenemos ante nosotros no sólo no son, pues, las verdaderas opiniones y declaraciones de Hitler acerca de cuáles eran sus planes, tal como él los expresó suficientes veces en otros círculos; son más bien conversaciones diseñadas expresamente para los oídos de los militares, con las que Hitler esperaba convencerlos de sus objetivos de carácter nacional e irlos así cuidadosamente preparando para sus auténticos planes. Dicho en otras palabras, las "charlas a la mesa" eran desde un comienzo propaganda, y propaganda nacionalista para engaño de los estratos del pueblo sensibilizados con la idea de nación. Este engaño salta flagrantemente a la vista porque los planes y opiniones que se expresan en las charlas están en flagrante contradicción con las acciones que simultáneamente se acometían por orden de Hitler. La tarea de un comentador debería haber sido, no tanto corregir los errores accidentales que siempre hay, cuanto mostrar la naturaleza por principio mendaz de estas conversaciones, y hacerlo merced a una comparación con las órdenes del *Führer* y con las actas de otras discusiones tenidas por las mismas fechas en su cuartel general. Gracias a una labor de comentario como ésta no sólo se habría evitado perpetuar la engañosa propaganda nacionalista de Hitler; se habría alumbrado un verdadero libro de fuentes de la historia más reciente.

No puede ser propósito de una reseña, naturalmente, el suplir tal comentario. La discrepancia entre la propaganda de Hitler *ad usum delphini* y la política que en realidad practicaba salta máximamente a la vista, como era de esperar, en la cuestión de la "eliminación" de los judíos y los pueblos orientales. Todavía en 1942 habla aquí Hitler de sus planes de asentar a los judíos en Madagascar o (una nueva versión) en La-

ponia o Siberia, cuando ya desde el inicio de la campaña de Rusia, o sea, desde la primavera de 1941, estaba decidida y puesta en marcha la erradicación de la judería. Las "unidades especiales"[3] destinadas a "tareas de eliminación" se formaron cuatro semanas antes del ataque a Rusia, y sabemos por el testimonio jurado de los comandantes de las "unidades especiales" que en el verano de 1941 murieron más de trescientos mil judíos por fusilamientos masivos[4]. Por entonces ya había quedado claro que los progromos organizados con ayuda de "población de confianza" en las regiones orientales no bastarían para "la completa aniquilación de los judíos". Ya en el otoño de 1941 se había encargado al arquitecto y coronel de las SS Blobel elaborar un plan de construcción de hornos de gas; este plan le fue presentado a Hitler y fue "inmediatamente aprobado por él" mientras seguía platicando con los generales sobre regiones idóneas para el asentamiento de los judíos y sobre la posibilidad de que incluso entre los judíos pudiese haber gente decente[5]. Las primeras cámaras de gas móviles estaban listas en la primavera de 1942 y hasta el final de la guerra estuvieron en uso[6].

Si Hitler confiaba más en la "fascinación" que ejercía o en su poder real para protegerse de la confrontación con los hechos, es cosa que puede quedar sin decidir. La publicación acrítica de sus conversaciones propagandísticas a la mesa sí servirá, en todo caso, para apoyar ese cuento, carente del más mínimo fundamento histórico, del buen "Hitler" que nada sabía de los actos del mal "Himmler". El cuento tiene su origen en aquellos camaradas de partido de Hitler que (como Wilhelm Frick, por ejemplo, pero también Alfred Rosenberg) trataron de protestar contra el "nuevo rumbo" que Himmler imprimía a los acon-

3. "*Unidades especiales*" es traducción de *Einsatztruppen*, que es el término que emplea Arendt y que es equivalente al de *Einsatzgruppen*: las "unidades operativas" encargadas en el Este de Europa de la eliminación masiva de judíos, así como de partisanos, prisioneros de guerra, etc., que se pusieron en funcionamiento a raíz del ataque a la Unión Soviética. Aunque abastecidas por la *Wehrmacht*, dependían del Departamento Central de Seguridad del Reich (RSHA). (N. del T.)

4. *Cfr. Nazi Conspiracy and Aggesssion*, II, p. 265 ss., y III, p. 783 ss., Documento PS-104.

5. *Cfr. op. cit.*, V, p. 322 ss., Documento PS-2605.

6. *Cfr. op. cit.*, II, p. 275; III, p. 418 ss., Documento PS-501.

tecimientos[7]. Hitler por su parte contaba a estos antiguos camaradas entre el número de los que eran incapaces "de saltar sobre su propia sombra" y se espantaban "una vez que el trabajo del partido iba mucho más lejos de lo que podían comprender o de lo que se habían imaginado". Hay innumerables documentos disponibles que refutan inequívocamente este viejo cuento. Ciertos subtítulos de la publicación que nos ocupa parecen apuntar, sin embargo, a que a los editores no les son conocidos; así, en la página 66: "La política racial de Himmler de pesca de la sangre limpia: No". Este subtítulo, que busca establecer una diferencia entre Hitler y Himmler, es tanto más sospechoso cuanto que está refutado en un lugar de la página 122 del propio texto. Bajo el subtítulo "Reunión de los germanos", el propio Hitler se explica así: "Como con un imán, habremos nosotros de entresacar de los pueblos germánicos a los mejores hombres, a, por así decir, la humanidad metálica, de hierro...".

Y naturalmente que en estos casos sólo las tropas SS bajo mando de Himmler podían ser el imán en cuestión; la "humanidad de hierro" se componía de los niños de ojos azules y cabellos rubios que se pretendía robar a sus padres y educar en Alemania; Himmler lo organizaba por orden de Hitler. Finalmente, quizá sea ya el momento de recordar del modo más enérgico que el arranque de todo este proceso de asesinato en masa era una orden personal de Hitler que, dictada el 1 de septiembre de 1939, daba la instrucción al mariscal de campo Bouhler y al doctor Brandt de matar a todos "los enfermos incurables" (no sólo, desde luego, a los dementes)[8]. El asesinato en masa dispuesto por Hitler y organizado por Himmler no era un "exceso revolucionario" de un sector del partido, sino la realización consecuente de su ideología.

Son numerosas las concesiones a los "prejuicios burgueses" de gente todavía medio respetable y al "código de honor" del ejército en particular, que Hitler hace en la conversación con sus generales. Entre las más llamativas, sólo por el hecho de haberse él mofado tantas veces de estos modos de hablar y de su inherente falta de "lógica", se cuentan sus observaciones sobre los "judíos decentes" y sobre "la dureza ine-

7. *Cfr.* por ejemplo, la declaración jurada de Fricks: *op. cit.*, V, Documento PS-3043.
8. *Cfr. op. cit.*, t. III, Documento PS-360.

vitable" para con los individuos. También los juramentos de Hitler de que no podía soportar a los soplones ni el espionaje policial resultan divertidos si se recuerda lo mucho que debe su carrera, ya inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, al buen éxito de las actividades de espionaje y a los soplos; si la Historia probablemente no celebrará su persona como un "gran hombre", la posteridad sí que podrá reconocerlo seguramente como el creador de uno de los mayores sistemas de espionaje nunca habidos. Pero a estos compañeros de mesa se les podría, en todo caso, reprochar una cosa; con ellos las adulaciones seguían funcionando hasta en los casos en que se hallaban en la más patente contradicción con las experiencias que hacían día tras día: en algunos comentarios sobre el poder ejecutivo en el Estado, Hitler colocaba al ejército en la cúspide del ejecutivo, y esto ocurría en un tiempo en que casi todos sus generales se quejaban amargamente de que el poder supremo recaía siempre, de manera patente, sobre los servicios de seguridad y sus tropas de policía. En las discusiones sobre la actividad de espionaje, Hitler por una vez deja caer su máscara, incluso en estas conversaciones, y dice lo que piensa: "La tarea del Servicio Exterior es descubrir las soluciones a las que se orientará ahora Inglaterra [es decir, en el verano de 1942]. Pero esto difícilmente será posible si no es por medio de un idilio con la hija de Churchill, y el Servicio Exterior, o sea, los señores diplomáticos, tienen, no cabe duda, demasiado buen concepto de sí mismos para atar a tiempo los cabos de un idilio así."

Que "las confidencias espontáneas" (como el señor Picker las califica; ¿pero lo piensa así verdaderamente?) no es exactamente el sello característico de estas conversaciones, se hace del todo evidente en el momento en que Hitler se refiere al incendio del *Reichstag.* Con toda tranquilidad saca a colación la vieja mentira propagandística de un incendio preparado por los comunistas, por mucho que al día siguiente del incendio todo Berlín, al mes siguiente toda Alemania, y al año siguiente todo el mundo sabía ya lo que había pasado. Göring, que en estas cosas no se andaba con reparos, hizo alusión a este hecho conocido de todos cuando en diciembre de 1934 habló de cómo los nazis no necesitaban el incendio del *Reichstag* con el fin de despachar a los comunistas. No dijo, desde luego, a qué fin sí que lo necesitaban. Cosa que ahora ya está cla-

ra merced al acta de la reuniones del Gabinete del *Reich* de 30 de enero y 15 de marzo de 1933; la gran preocupación era cómo alcanzar en el *Reichstag* la mayoría de dos tercios necesaria para la Ley de Plenos Poderes, con la que pretendían sortear la Constitución de Weimar. Lo que se necesitaba, pues, era la suspensión de los votos comunistas. Hitler, que en la noche del incendio, en torno a las dos de la madrugada, se encontraba en la redacción del *Völkischer Beobachter* cerciorándose de que la información se redactaba correctamente[9], ¿había de ser la única persona a la que nadie le hubiese dicho nada de todo esto?

Acerca de los verdaderos planes e ideas de Hitler, más instructivo que las "charlas a la mesa" es "el discurso secreto ante los futuros dirigentes políticos de la Orden Teutónica de Sonthofen", de noviembre de 1937, que se ofrece en el apéndice del libro. Aquí Hitler habla a nazis, y no a militares reaccionarios cuyos sentimientos no tenía más remedio que tomar en consideración. Si se compara con cuidado esta alocución con las conversaciones durante las comidas en común, resultan ya discordancias decisivas y patentes, que por desgracia al profesor Ritter se le escapan por completo, abrumado como está por esa mixtura de motivos buenos y malos, de lo noble con lo vulgar..." y pudiéndose imaginar demasiado bien "lo arrebatadoramente que [este discurso] hubo por fuerza de obrar sobre estos jóvenes". (¿No debería Ritter saber ya de qué tipo muy especial de gente eran "estos jóvenes", de entre los que Himmler reclutó más tarde sus más fiables "unidades especiales"?) Mientras que las "*charlas a la mesa*" subrayan siempre una vocación estatal convencida, el discurso dice que los nazis "no [encuentran] el fundamento en el pensamiento del Estado, sino en la comunidad cerrada del pueblo". Mientras que en las "*charlas a la mesa*" los planes alemanes de conquista nunca van más allá de Europa, aquí se habla abiertamente de un "*Reich* mundial". Y mientras que en las "*charlas a la mesa*" "lo nacional" —a propósito de lo cual *Mein Kampf* ya se había pronunciado de manera tan básicamente

9. *El testigo del pueblo*, órgano central de prensa del partido nacionalsocialista, fundado en 1920 y que desde 1929 funcionaba como diario; con la llegada al poder del partido nazi se había convertido en un órgano de difusión cuasi gubernamental. (N. del T.)

negativa— está siempre en el primer plano, aquí se trata sólo de "reconocer el significado de la sangre y la raza". El grado de conciencia con que hasta las escalas más bajas de dirigentes nazis habían suprimido las referencias a "lo nacional" se desprende del acta de una conferencia en el cuartel general de las SS en Berlín, de enero de 1943, en que se propone expresamente que se deje de emplear la palabra "nación" por sus connotaciones liberales[10].

Si se miran las conversaciones cómo debe hacerse, en esencia como propaganda de Hitler dirigida al ejército, resulta también comprensible por qué aquí, en medio de la guerra y en medio de una actividad aniquiladora sin parangón, Hitler se muestra mucho más conciliador que en sus discursos de tiempo de paz ante miembros de la *Wehrmacht*. Es evidente que del ejército y de sus generales tenía necesidad más apremiante durante la guerra que en la paz, y que las concesiones verbales se hacían tanto más necesarias cuanto más eran contradichas en la práctica. Así hay que explicar que en el discurso de Hitler de noviembre de 1937 ante Blomberg, Fritsch, Raeder, Neurath, Göring y Hossbach se encuentren puntos de apoyo mucho más claros de la política que los nazis practicaron durante la guerra, que en las pláticas tenidas cuando esa política estaban en su pleno auge. En este discurso de 1937, Hitler subraya una y otra vez que para Alemania se trata de lograr espacio "despoblado", no de la conquista de pueblos extranjeros; y él mismo añade que no existe espacio despoblado, y que un conquistador siempre topará con un habitante que posee ese espacio. De lo que se sigue sin dificultad que será misión del ejército alemán el despoblar de manera absoluta y radical el espacio poblado. Y naturalmente que romperse la cabeza pensando en los métodos de despoblación no era ya misión de la *Wehrmacht*, sino de otras y más importantes ramas del poder ejecutivo.

Es éste, en suma, un libro peculiar en muchos aspectos. Lo publica un editor que no quiere "acusar ni defender, condenar ni exaltar" a un probado asesino de masas; un editor que desconoce cómo el contenido de una fuente histórico-política está determinado por en qué momento se dicen determinadas cosas a una determinada audiencia; que

10. *Cfr. ibidem*, t. III, p. 515, Documento PS-705.

no ve necesario rastrear con todo cuidado, en un aparato de notas, las discrepancias, para así llegar a fijar qué dice en realidad la fuente; y que a continunación, después de cubiertos todos los hechos y todas las acciones bajo un manto de amor al prójimo que es verdaderamente extraordinario, afirma que quiere "mostrar cómo han ocurrido las cosas realmente"; que luego, en el tipo más pequeño de letra, donde apenas nadie se molestaría en seguir leyendo, se disculpa por no haber corregido "errores", pues ello habría exigido demasiado espacio; pero que todavía concede a un coeditor el espacio suficiente para disparatar sobre el sexto sentido de Hitler y expresar su admiración por Eva Braun; y que finalmente no tiene ya sitio para nada más excepto limpiar el honor de... Hjalmar Schacht[11].

No obstante, si el libro se lee con ojos de historiador, sí constituye en un único respecto un material-fuente insuperable: pues muestra con máxima claridad las razones de la rotunda superioridad de Hitler sobre su entorno y muestra qué cualidad específica era "ese efluvio singular que emanaba dominante de Hitler" y al que ni sus editores han podido escapar.

El problema de la fascinación es comparativamente fácil de resolver. Ésta se identificaba en buena medida con lo que el profesor Ritter llama "la fanática fe de este hombre en sí mismo", y descansaba sobre la conocida experiencia, que Hitler tuvo que hacer tempranamente en su vida, de que la sociedad contemporánea en su desesperada incapacidad de juzgar tomará y juzgará a cada individuo ante todo por lo que él se tenga a sí mismo y por aquello de lo que él mismo se precie. Una extraordinaria y aparatosa confianza en uno mismo suscitará confianza; una genialidad teatral suscitará la convicción de que se está ante un genio. Con esto se trata sólo de la perversión de una antigua y justificada regla de toda buena sociedad, de acuerdo con la cual lo que cada uno es debe también estar en condiciones de mostrarlo, de ponerse uno mismo a la luz justa, de presentarse ante los otros. La perversión consiste en que el papel social desempeñado se vuelva en buena medida ar-

11. Director del Banco del Reich, fue acusado en el Tribunal de Núremberg pero salió absuelto. (N. del T.)

bitrario, enteramente independiente de la auténtica sustancia humana, y en que, en efecto, el desempeñar un único papel sea tomado sin más por la propia sustancia del sujeto en cuestión. En una atmósfera así, toda impostura es posible, porque no parece quedar absolutamente nadie que siga dando importancia a la diferencia entre impostura y autenticidad. Se dejan caer juicios pronunciados apodícticamente porque el tono apodíctico salva del caos de los infinitos juicios enteramente arbitrarios. Lo esencial es aquí no sólo el que lo apodíctico del tono resulte más convincente que el contenido del juicio, sino que el propio tema del juicio, el objeto juzgado, se vuelva indiferente. Las peroratas de Hitler sobre la nocividad del tabaco no obraban en su audiencia efectos menos fascinantes que sus discursos sobre Napoleón o sus visiones sobre la historia universal. Para apreciar correctamente en el caso de Hitler este fenómeno de la fascinación, convendría pensar que en la sociedad actual no es tan extremadamente difícil crearse un aura en torno a la propia persona, aura que cautivará a todos —o casi todos— los que se sitúen en su órbita; a este respecto Hitler no ha actuado de modo distinto del de tantos charlatanes menos dotados. Y se comprende que en estas condiciones hay que empezar por poner resueltamente a un lado esa regla de buena educación de que toda autoalabanza huele mal. Cuanto más se haga valer la vulgaridad de una desenfrenada autoalabanza en una sociedad que en términos generales aún se ha formado en las reglas de la buena educación, tanto más fuerte resultará su efecto, tanto más fácilmente se dejará convencer la sociedad de que el valor para romper algo tan sagrado como las reglas de la buena educación, sólo puede provenir de un “gran hombre” que está más allá de todos los patrones de medida. Hitler, en otras palabras, fascinaba a los generales y a otros miembros de la buena sociedad en mucha mayor medida que a los “viejos combatientes” que, al igual que él, provenían de sectores sociales del populacho.

Con todo, la superioridad de Hitler en el caos de la incapacidad de juzgar iba notablemente más allá de la simple fascinación, del mero “efluvio” que cualquier charlatán puede irradiar. A la experiencia de las posibilidades sociales que la incapacidad contemporánea de juzgar abría y a la habilidad para utilizarlas, subyacía la vivencia notablemente más seria de que en el caos de opiniones del mundo contemporáneo

el común de los mortales va dando tumbos de una a otra opinión, sin poder hacerse la más mínima composición de lugar de lo que distingue una de otra. Por su más propia experiencia, Hitler sabía del torbellino en que se desagarra el hombre contemporáneo que de un día para otro le lleva a cambiar su "cosmovisión", política o de otro orden, según qué aspectos de la realidad le sean mostrados en su desamparado deambular. Este hombre contemporáneo es ese lector de periódicos del que dice Hitler que "en una ciudad con doce periódicos en que cada uno de ellos escribe cosas distintas sobre un mismo suceso (...), acaba convencido de que todo son cuentos". Lo que distinguía a Hitler de este lector de periódicos y de su desesperación era simplemente que un día descubrió que, si en estas condiciones uno se aferra en serio a una de las opiniones en curso y la despliega con una coherencia "glacial" (como le gustaba decir), todo volvía de algún modo a estar en su sitio. La verdadera superioridad de Hitler radicaba en que en toda circunstancia tenía una opinión, y en que esta opinión siempre encajaba sin lagunas en su "cosmovisión" global. En estas condiciones (pero sólo en ellas), el fanatismo acrecienta en efecto la superioridad, ya que en adelante la comisión de errores patentes y comprobables no puede conmoverla. A renglón seguido de comprobado el error, lo que prevalece es el hecho de que uno no sólo tiene una opinión sino de que ésta es también su opinión, y de que por ello se está en condiciones inmediatas de juzgar. Y en la vida política en que hay que actuar constantemente y por ello hay constantemente que juzgar, es desde luego muy cierto, en sentido práctico, que es más ventajoso hacer algún juicio y hacer prevalecer alguna acción que no juzgar nada en absoluto y no hacer nada en absoluto.

No juzgar nada en absoluto y no hacer nada en absoluto es un anhelo muy extendido en el mundo contemporáneo. Con todo, el argumento de Hitler de que "un hombre que vive en una pequeña localidad [no puede] valorar cuestiones vitales que incumben a continentes enteros" y de que "a este hombre cabe exigirle decisiones e intelecciones políticas en la misma medida en que a alguien que no sabe conducir puede exigírsele que dirija un automóvil", tal argumento tiene naturalmente más impacto y convence más en Alemania que en otros países. En Alemania, este viejo argumento típico de los adversarios de

la democracia encontraba apoyo en una inusual carencia de tradición de acción política y en una no menos inusual tradición de trabajo y de pura fabricación; la unión de ambas tradiciones hacía aparecer sumamente plausible la curiosa identificación de la actividad humana en cuanto tal, que implica siempre la cuestión de lo justo y lo injusto, con la pura capacitación técnica. Una vez que el sustrato moral de un saber tan poco articulado acerca de lo justo y lo injusto empezó a tambalearse, nada estaba tan a mano como medir la acción por los patrones de la técnica y del trabajo, que le son por principio ajenos.

A estas evidencias, que desde Napoleón III resultaban familiares a los dirigentes europeos del populacho, y a la extraordinaria habilidad para hacer uso de ellas, se añade en el caso de Hitler una aguda inteligencia, enteramente fuera de lo común, y una auténtica capacidad de juicio, que, aunque también muy limitada, funcionaba muy bien dentro de estos límites. Las valoraciones de Hitler acerca de las relaciones políticas europeas son casi siempre correctas; sus comentarios acerca de la historia europea son a menudo muy notables —así, sobre todo, los comentarios sobre los errores de Napoleón, que nunca debió cambiar el título de Primer Cónsul por el de Emperador, ni meter a su familia en política—; y sus juicios sobre las personas también son a menudo certeros y divertidos. Su capacidad de juicio naufraga por completo, en cambio, tan pronto como se trata de los países anglosajones: todos y cada uno de los acontecimientos y todas y cada una de las circunstancias son a este respecto erróneamente interpretados. Sus opiniones sobre Norteamérica eran tan fantasiosas como para que saltase de alegría al enterarse de que Norteamérica entraba en la guerra. Aquí es incapaz de entender hasta las relaciones de poder más básicas. ¿Cómo habría podido él entender que para los pueblos anglosajones los tratados no constituyen bajo ninguna circunstancia un papel mojado?

Desde su primera aparición a comienzos del siglo dieciocho, el racismo siempre ha estado tan estrechamente ligado al desprecio hacia el propio pueblo que no sorprende topar con los comentarios de Hitler acerca de que el pueblo alemán podía tranquilamente desaparecer si no le ganaba su guerra. Más sorprendente es su indisimulado desprecio hacia los grandes logros culturales de los germanos, que justo

por entonces estaban siendo sacados a la luz, por las buenas o por las malas, con falsificaciones y con ayuda de toda la investigación arqueológica orientada étnicamente. Es muy evidente que a él el concepto de "germano" (como antes los conceptos "alemán" y "nación") había dejado de satisfacerle, y andaba ya cerca de dar seriedad a "lo ario", bajo el cual sí podía subsumirse sin miedo a los griegos. Siempre que menciona en sentido positivo a los germanos, es a costa, significativamente, de los alemanes; lo cual debía servir para, mediante un lenguaje étnico al que se fuesen acostumbrando poco a poco, ir librando a sus interlocutores, que aún cargaban con "prejuicios patrióticos y nacionales", de su estrecho nacionalismo.

Si la facultad para la lógica es la capacidad de deducir conclusiones con independencia de toda realidad y toda experiencia, entonces el don mayor de Hitler —el don al que debió su éxito y que provocó su fracaso— era de orden puramente lógico. Cuando él dice, por ejemplo: "el pensamiento sólo existe en el dar una orden o en el cumplirla", con esta única frase está en realidad sacando la última consecuencia válida, no tanto de todas las filosofías del poder, cuanto de esa opinión que domina en medio del caos de las opiniones, a saber: que todo son "cuentos". Quienes lo escuchaban, fascinados como estaban por la clausura sin lagunas de esta cosmovisión, sólo en muy raros casos tuvieron, claro está, bastante imaginación práctica como para captar el auténtico sentido de esta lógica infalible. Estos muy raros casos sí podrían haber entendido que Hitler les estaba ofreciendo una justificación enteramente suficiente (en este sentido) del asesinato organizado cuando afirmaba "que la naturaleza es el modelo de todo y, por ello, lo más justo es siempre imitar con cuidado las leyes de la naturaleza", y cuando, sobre ello, constataba que, por ejemplo, "los monos aplastan hasta la muerte a los extraños a su grupo por el hecho de serlo". Y cuando además añadía: "lo que vale para los monos vale en mayor medida para los hombres", tenía desde luego derecho a sentirse entendido. Quienquiera que le concediera su premisa de la omnipotencia de la naturaleza y que, aun así, no sacase la conclusión de la "eliminación" de los "incapaces de vivir" o de los "extraños al grupo", demostraba pertenecer a esos pusilánimes o estúpidos que "después de haber dicho A se echan atrás de decir B y C siguiendo el desarrollo lógico". Pusilánimes de este

tipo, con escrúpulos morales, hay muchos, tanto dentro como fuera del partido, justo como hay también estúpidos que acometieron "la construcción totalmente demencial" de los zepelines aunque "la naturaleza no haya dotado de globo a un solo pájaro".

En relación con la política, la naturaleza le había enseñado a Hitler únicamente dos leyes: la primera, aplastar hasta la muerte a la especie extraña "a fin de conservar la especie propia"; la segunda, "no valorar en exceso la vida individual", o sea, aplastar hasta la muerte a los individuos de la propia especie. Esta última la tenía incluso por una "ley divina", la única en la que estaba dispuesto a creer. La providencia de Dios la demostraba él sobre el ejemplo de... las moscas.

Los detalles de interés cambian poco el carácter general del libro. En vista del creciente neonazismo en Alemania y en vista de la aún más llamativa falta de ilustración del pueblo alemán acerca de los acontecimientos de su historia más reciente, cabe preguntarse si el "Instituto Alemán de Historia del Período Nacionalsocialista" aprenderá algo de este desatino, de la sospechosa popularidad de esta "fuente" (que llevó a anticipar su publicación en una revista ilustrada). ¿Se preparará, por ejemplo, como próxima publicación una recopilación de todas las declaraciones juradas de los comandantes de las unidades especiales, junto con las órdenes secretas del *Führer* y las actas de las discusiones del partido en los cuarteles generales de Hitler, de todo lo cual sí se podría aprender —tal como se pretendía— "cómo han ocurrido las cosas realmente"?

XXX

Los hombres y el terror[1]

Señoras y señores:

La historia nos enseña que el terror como medio de atemorizar a los hombres puede aparecer en una extraordinaria multiplicidad de formas y puede tener estrecha vinculación con un gran número de formas de Estado y de sistemas de partidos que nos son históricamente conocidos. Conocemos desde la Antigüedad el terror de los tiranos, déspotas y dictadores; conocemos el terror de las revoluciones y contrarrevoluciones, el de las masas contra minorías y el de minorías contra la mayoría del pueblo, el terror de las democracias plebiscitarias y el de los sistemas contemporáneos de partido único, el terror de movimientos revolucionarios y el terror de pequeños grupos de conspiradores. La ciencia política no puede contentarse con el simple establecimiento del hecho de que el terror intimida a los seres humanos. Antes bien, tiene que separar y clarificar las diferencias entre todas estas formas de regímenes de terror, en las que éste tiene en cada caso funciones muy distintas.

En lo que sigue nos ocuparemos sólo del terror totalitario tal como aparece en los dos sistemas políticos totalitarios que nos son conocidos: la Alemania nazi después de 1938 y la Rusia soviética después de 1930. La diferencia esencial entre el terror totalitario y todas las otras formas de terror que conocemos no es una mayor magnitud cuantitativa, que exija un número mayor de víctimas. ¿Quién osaría medir y comparar el miedo que han experimentado los seres humanos? ¿Y quién no se ha preguntado si el número de víctimas y la creciente indiferencia de todos hacia ellas no estarán en la más estrecha conexión con el aumento de población, que en todos los Estados contemporáneos de masas ha engendrado una suerte de indiferencia asiática hacia

1. Alocución en alemán emitida por RIAS Radio-Universidad el 23 de marzo de 1953. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

el valor de la vida humana y una convicción, ya ni ocultada, acerca del carácter superfluo de los seres humanos?

Dondequiera que en el pasado nos topamos con el terror, éste siempre remite a un uso de la violencia que se produce fuera de la ley y que en muchos casos se aplica conscientemente para derribar las vallas que protegen la libertad humana y garantizan las libertades y derechos de los ciudadanos. Por la Historia conocemos el terror masivo de las revoluciones, a cuyo furor sucumben culpables e inocentes, hasta que el baño de sangre de la contrarrevolución ahoga el furor en apatía, o hasta que una nueva ley pone freno al terror. Si tomamos sólo las dos formas de terror que han sido históricamente las más efectivas y políticamente las más sangrientas: el terror de la tiranía y el terror de la revolución, vemos pronto que ambas se enderezan a un fin y ambas tienen fin en el tiempo. El terror de la tiranía toca a su fin una vez que ha paralizado o incluso abolido toda vida pública y ha hecho de todos los ciudadanos individuos privados, sin interés por y sin vínculos con los asuntos públicos; y los asuntos públicos tienen que ver, por supuesto, con muchas más cosas de las que normalmente llamamos "política". El terror tiránico toca a su fin cuando ha impuesto la paz de los cementerios en el país. El fin de la revolución —o de la contrarrevolución— es una nueva ley. El terror toca a su fin cuando la oposición está aniquilada, cuando nadie osa ya moverse, o cuando la revolución ha agotado todas sus fuerzas.

El terror totalitario se confunde tan a menudo con las medidas intimidatorias de la tiranía o con el espanto de las guerras civiles y las revoluciones porque los regímenes totalitarios que nos son conocidos evolucionaron directamente de guerras civiles o de dictaduras de partido único, y en sus comienzos, antes de volverse totalitarios, usaron el terror justamente de la misma forma que otras dominaciones violentas que conocemos por la Historia. El punto de inflexión que decide si un sistema de partido único seguirá siendo una dictadura o evolucionará a una forma de gobierno totalitario, se produce siempre cuando el último rastro de oposición activa o pasiva en el país se ha ahogado en sangre y miedo. El terror totalitario sólo se pone en marcha cuando el régimen carece ya de enemigos que puedan ser arrestados y torturados a muerte y cuando hasta los diferentes tipos de sos-

pechosos se han acabado y ya no pueden ser puestos en "custodia preventiva".

De esta primera característica del terror totalitario —el que no merme sino que crezca conforme se reduce la oposición— se siguen los otros dos rasgos clave. El terror que no se dirige ni contra sospechosos ni contra enemigos del régimen sólo puede volverse hacia personas absolutamente inocentes, que no han hecho nada malo y que, en el sentido más verdadero de la palabra, no saben por qué se los arresta, se los manda a campos de concentración, se los liquida. De lo que se sigue, en segundo lugar, que la paz de los cementerios que se extiende sobre un país sometido a la pura tiranía, así como sobre el sometido al gobierno violento de las revoluciones victoriosas —y durante la cual el país también se recupera algo—, nunca está garantizada a un país bajo gobierno totalitario. Aquí el terror nunca toca a su fin y por principio no puede haber calma. Tal como los movimientos totalitarios prometen a sus adeptos antes de acceder al poder, todo se mantendrá en movimiento permanente. Trosky, que fue el primero en usar la expresión "revolución permanente", sabía tan poco lo que propiamente era eso como Mussolini, a quien debemos el término "Estado total", sabía qué significaba el totalitarismo.

Esta situación es evidente tanto en Rusia como en Alemania. En Rusia los campos de concentración, que originariamente se construyeron para enemigos del régimen soviético, empezaron a crecer enormemente después de 1930; o sea, lo hicieron en un momento en que no sólo la resistencia armada de la guerra civil había sido aplastada, sino en el que Stalin ya había liquidado los grupos de oposición dentro del partido. Durante los primeros años de la dictadura nazi en Alemania, había a lo sumo diez campos, con no más de 10.000 internos. Para 1936 toda resistencia efectiva al régimen se había extinguido, en parte porque el terror de los años anteriores, extraordinariamente sangriento y brutal, había destruido todas las fuerzas activas (el porcentaje de muertes en los primeros campos de concentración y en los sótanos de la Gestapo era extraordinariamente alto), y en parte porque la aparente solución del problema del desempleo había convencido a mucha gente de la clase trabajadora que en un primer momento se había opuesto a los nazis. Fue justo en este momento, en los primeros

meses de 1937, cuando Himmler pronunció su famoso discurso a la *Wehrmacht*, en que expresaba la necesidad de una extraordinaria ampliación de los campos de concentración y la anunciaba para el próximo futuro. Cuando estalló la guerra, había ya más de 100 campos de concentración, que de 1940 en adelante tuvieron que albergar en conjunto a una población media constante de un millón de internos. Las cifras correspondientes para la Unión Soviética son incomparablemente más altas; las estimaciones varían, siendo la más baja de alrededor de 10 millones de personas y la más alta de alrededor de 25 millones.

El hecho de que el terror se vuelva totalitario después de liquidada la oposición no significa que el régimen totalitario renuncie ahora por entero a las medidas de intimidación. El terror inicial es reemplazado por una legislación draconiana que fija por ley lo que será considerado "delito", legalizando así retroactivamente el reinado inicial del terror; delito serán, por ejemplo, las relaciones sexuales interraciales o el llegar tarde al trabajo —es decir, la comprensión deficiente del sistema bolchevique en que el trabajador pertenece en cuerpo y alma a un proceso de producción dirigido de modo político-terrorista—. Tal legalización retroactiva de las condiciones creadas en el momento revolucionario-terrorista es un paso natural en la legislación revolucionaria. Las nuevas disposiciones draconianas deberían servir para poner fin al terror extralegal y para instaurar la nueva ley de la revolución. Lo característico de los regímenes totalitarios no es el que también ellos aprueben leyes nuevas de este orden, como las leyes de Núremberg, sino que no se detienen aquí, reteniendo el terror como una violencia que se mantiene operativa fuera de la ley. En este sentido, el terror totalitario no presta más atención a las leyes decretadas por el régimen totalitario que a las que estaban en vigor antes de la asunción del poder por el régimen. Todas las leyes, incluidas las bolcheviques o nazis, se vuelven una fachada que sirve para que la población tenga siempre conciencia de que las leyes, no importa cuál sea su naturaleza o procedencia, apenas cuentan en realidad. Los documentos del Tercer Reich que muestran a jueces nazis y a menudo incluso a agencias del partido tratando desesperadamente de juzgar los delitos de acuerdo con un determinado código y de proteger a las personas debidamente sentenciadas de los "excesos" del terror, hablan por sí solos con suficiente

claridad. Por citar sólo un ejemplo de entre muchos: es sabido que personas convictas de violaciones raciales después de 1936 fueron primero sentenciadas a prisión por el procedimiento normal, para luego, una vez cumplida su pena de cárcel y sin que ello importase nada, pasar a campos de concentración.

En razón de su ideología racial, la Alemania nazi tenía notablemente más fácil que la Unión Soviética el llenar sus campos de concentración con una mayoría de inocentes. Sin tener que vincularse a ningún tipo de criterio de culpabilidad o inocencia, pudo mantener un cierto orden con simplemente arrestar a determinados grupos raciales sobre la única base de la pertenencia a la raza: primero, a partir de 1938, a los judíos; más tarde, indiscriminadamente, a miembros de los grupos de población de la Europa oriental. Dado que estos grupos de poblaciones no germánicas ya habían sido definidos políticamente como enemigos del régimen, podía además mantenerse una apariencia de "culpabilidad". Hitler, que en ésta como en todas las demás materias siempre tenía a la vista con la mayor anticipación posible las medidas más radicales, veía venir un tiempo, tras la guerra, en que estos grupos habrían sido erradicados, con lo que se plantearía la necesidad de nuevas categorías. En el proyecto para una ley general de salud del Reich, de 1943, proponía por ello que todos los alemanes tras la guerra tendrían que ser examinados por rayos X y todas las familias en que apareciesen enfermedades del pulmón o del corazón tendrían que ser concentradas en campos. Si esta medida se hubiese puesto en práctica —y hay pocas dudas acerca de que una victoria bélica la habría llevado de inmediato al orden del día—, la dictadura hitleriana habría diezmado al pueblo alemán de manera semejante a como el régimen bolchevique lo hizo con el pueblo ruso. (Sabemos, desde luego, que estas formas sistemáticas de diezmar población son notablemente más efectivas que incluso las más sangrientas guerras. En los años de la hambruna provocada en Ucrania y de la llamada "deskulakización" del país[2], murió cada año más gente que en la extraordinariamente sangrienta guerra combatida en la Europa oriental.)

2. *Kulak*, que en ruso significa literalmente "puño", era el término empleado por los bolcheviques para referirse a los campesinos ricos (en sentido muy amplio); éstos fueron objeto de ex-

También en Rusia, en los períodos que lo permitieron, la categoría de los inocentes se escogía según determinados criterios. Así, no sólo polacos que huyeron a Rusia, sino también rusos de ascendencia polaca, germana o báltica acabaron masivamente en campos de concentración durante la guerra y murieron en ellos. Es natural también que a los liquidados, deportados o "concentrados" se los calificase de miembros de las llamadas "clases moribundas" —así, los integrantes de kulaks o la pequeña burguesía—, o se los declarase seguidores de alguna de las conspiraciones en contra del régimen que la propaganda difundía —troskistas, titoístas, agentes de Wall Street, cosmopolitas, sionistas, etc.—. Existan o no estas conspiraciones, los grupos liquidados no tienen lo más mínimo que ver con ellas, y el régimen bien lo sabe. Cierto es que carecemos de documentación como la que ahora tenemos en abrumadora abundancia acerca del régimen nazi, pero sí tenemos informaciones suficientes como para saber que los arrestos se regulan centralizadamente, con porcentajes asignados para cada parte de la Unión Soviética. Lo cual redunda en una arbitrariedad notablemente mayor que la de la Alemania nazi. Son típicos los casos en que prisioneros concentracionarios que marchan en una columna caen moribundos en la carretera y en que el soldado al cargo, a fin de mantener íntegra su cuota, arresta a cualquiera con quien se topa por el camino y lo incorpora a la columna.

En la más estrecha conexión con el incremento del terror totalitario conforme decrece la oposición política, y con el aumento masivo de víctimas inocentes que de ello resulta, está una última característica que tiene consecuencias de largo alcance en relación con las tareas y los fines, completamente cambiados, de la policía secreta en los gobiernos totalitarios. Lo esencial es que en las formas más contemporáneas de control de las mentes no interesa tanto lo que verdaderamente hay en la cabeza del prisionero, cuanto el hacer que el prisionero confiese delitos que nunca ha cometido. Tal es también la razón de que la provocación no desempeñe apenas ningún papel en el aparato poli-

poliaciones y hostigamiento, y finalmente, durante la colectivización forzada de la propiedad rural —en que consistió la llamada *deskulakización* de 1929 a 1935—, fueron deportados administrativamente a regiones remotas o arrestados en el Gulag.(N. del T.).

cial totalitario. Quién sea la persona que haya que arrestar y que liquidar, y qué esté ella pensando o planeando, es cosa que ya se ha decidido centralizadamente; una vez arrestada, lo que verdaderamente pensase o planease esta persona, no le importa a nadie. Su crimen se decide objetivamente, sin la ayuda de ningún factor "subjetivo": si es judío, es miembro de la conspiración de los Sabios de Sión; si padece del corazón, es un parásito en el cuerpo sano del pueblo alemán; si es arrestado en Rusia cuando está vigente una política exterior antiisraelí y proárabe, entonces es sionista; si el gobierno está empeñado en borrar la memoria de Trosky, es troskista. Y así sucesivamente.

Entre las grandes dificultades que se oponen a la comprensión de esta novísima forma de dominación —dificultades que son al mismo tiempo prueba de que nos confrontamos con algo nuevo y no meramente con una variante de tiranía—, está el que no sólo todos nuestros conceptos y distinciones políticos son insuficientes para una comprensión adecuada del fenómeno totalitario, sino el que también todas nuestras categorías de pensamiento y patrones de juicio parezcan explotarnos entre las manos en el momento en que intentamos aplicarlos aquí. Si aplicamos al fenómeno del terror totalitario, por ejemplo, la categoría de medios y fines, de acuerdo con la cual el terror sería un medio para conservar el poder, para intimidar a las personas y atemorizarlas y de este modo provocar determinados comportamientos y evitar otros, resulta claro que el terror totalitario satisfará esta función peor que cualquier otro terror. El temor no puede ser un consejero fiable si lo que me produce temor puede sobrevenirme en cualquier caso, con entera independencia de cuanto yo haga. De aquí que el terror totalitario sólo pueda desencadenarse una vez que el régimen haya asegurado su posición mediante una oleada de terror extremo que haya hecho imposible la oposición a él. Sin duda cabe decir, y así se ha hecho muchas veces, que en este caso el medio se ha vuelto un fin. Pero esto no es en rigor explicación ninguna. Es sólo la confesión, disfrazada de paradoja, de que la categoría medios— fin ha dejado de funcionar; de que el terror aparentemente existe "sin un fin"; de que millones de personas están siendo sacrificadas sin sentido; y de que, como en el caso de los exterminios durante la guerra, tales medidas contradicen todo cálculo de utilidad. Cuando el medio se ha convertido en

fin, cuando el terror es el fin al que se sacrifican seres humanos y no sólo un medio para atemorizar, entonces la cuestión del significado del terror en el aparato totalitario de dominación tiene que plantearse de una manera nueva y tiene que responderse de modo diferente, fuera de la categoría de medios y fines.

Para entender el significado del terror totalitario, hemos de volver nuestra atención a dos hechos muy dignos de nota que diríanse completamente inconexos entre sí. El primero es el extremo cuidado que tanto el terror nazi como el bolchevique ponen en aislar los campos de concentración del mundo exterior y en tratar a quienes desaparecen en ellos como si ya estuvieran muertos. Los hechos son de sobra conocidos como para requerir una exposición más detallada. Las autoridades se comportaron exactamente igual en los dos casos de dominación totalitaria que conocemos. Ni siquiera se notifican las muertes. Todo esfuerzo vale con el fin de dar la impresión no sólo de que la persona en cuestión ha muerto, sino de que nunca ha existido; de tal modo que todas las indagaciones posteriores por dar con ella se vuelven, en el sentido más literal, "sin objeto". La visión aún muy difundida de que los campos de concentración bolcheviques son una forma moderna de esclavitud y de que por ello son fundamentalmente distintos de los campos nazis de exterminio, que son regentados como fábricas, es errónea por dos razones. Nunca ha habido en toda la historia negreros que consumieran sus esclavos con tan increíble celeridad. Pero distinta también de otras formas de trabajos forzados es un modo de arresto y deportación que corta los lazos de las víctimas con el mundo de los vivos y observa cómo ellas "expiran" so pretexto de que pertenecen a una clase moribunda; su exterminio estaba, pues, preordenado de antes, bien que quizá por otros medios.

El segundo hecho es el muy llamativo, que sobre todo el régimen bolchevique repite periódicamente, de que el terror no se detiene ante nadie a excepción del líder del caso: quienes hoy son los ejecutores del terror pueden transformarse sin ninguna dificultad en las víctimas de mañana. De esta peculiaridad se ha creído a menudo poder dar cuenta diciendo que las revoluciones devoran a sus propios hijos. Pero este modo de hablar, que proviene de la Revolución francesa, se reveló carente de sentido en el momento en que el terror siguió su curso des-

pués de que la Revolución hubiese devorado a todos sus propios hijos, a todas las facciones de la derecha a la izquierda, y a los restantes centros de poder en el Ejército y en la policía. Las llamadas purgas son, obviamente, una de las instituciones más llamativas y permanentes del régimen bolchevique. Han dejado de devorar hijos de la Revolución, pues tales hijos ya están muertos, y devoran las burocracias del partido y de la policía hasta sus niveles más altos.

Estos dos hechos, estas dos medidas siempre recurrentes del aparato totalitario de dominación están en la más estrecha relación. Los millones de personas encarceladas en los campos de concentración tienen que someterse a la primera de ellas porque no hay modo de defenderse contra el terror total. Los funcionarios del partido y de la policía se someten a la segunda porque, adoctrinados en la lógica de la ideología totalitaria, se adaptan a ser víctimas del régimen tan bien como a ser sus ejecutores. Ambos factores pretenden hacer superfluos a los seres humanos en su infinita variedad y en su individualidad única. David Rousset ha llamado a los campos de concentración la "sociedad más totalitaria", y es verdad que los campos sirven, entre otros propósitos, como laboratorios en que seres humanos de los más distintos tipos son reducidos a una identidad de reacciones siempre iguales. El proceso es llevado hasta el extremo de que cualquiera de estos haces de reacciones pueda intercambiarse con cualquier otro, y hasta el extremo de que ya no se mate a ninguna persona determinada, con un nombre determinado, con una identidad inconfundible, con una vida de este o de aquel tipo y con ciertas convicciones y actitudes, sino más bien sólo a un ejemplar enteramente indeterminado e indeterminable de la especie hombre. Los campos de concentración no sirven sólo para erradicar personas; promueven también el monstruoso experimento de, bajo condiciones científicamente exactas, suprimir la espontaneidad como modo de comportarse del hombre y transformar personas en algo que no es siquiera un animal, sino un haz de reacciones que en igualdad de condiciones se comportará siempre del mismo modo. El perro de Pavlov, que estaba adiestrado para comer no cuando tuviera hambre sino cuando sonara una campanilla, era un animal pervertido. La pretensión de dominación totalitaria sólo puede lograrse en totalidad cuando los seres humanos no sólo pierden su libertad

sino también sus instintos e impulsos, que operan en cada uno de distinto modo porque nunca se limitan exclusivamente a reaccionar. El éxito de la pretensión totalitaria depende en último término, pues, de que pueda conseguir la transformación de seres humanos en animales pervertidos. En condiciones normales, esto no es del todo posible siquiera bajo las circunstancias de terror totalitario. La espontaneidad nunca puede eliminarse por entero, ya que la vida como tal, y a buen seguro la vida humana, depende de ella. Pero en las condiciones de los campos de concentración sí es posible en gran medida; en todo caso, aquí se experimentan estas posibilidades y sus resultados con el máximo cuidado. Y es patente que si se pretende desposeer a los seres humanos de toda su individualidad y transformarlos en haces de reacciones idénticas, hay que cortar con todo aquello que los individualizaba en el seno de una sociedad humana, con todo lo que los hacía identificables e inconfundibles. La pureza del experimento se vería perturbada si se tomase en alguna consideración que estos ejemplares de la especie hombre existieron alguna vez como seres humanos reales.

Como en el polo opuesto de esta medidas y de los experimentos conectados con ellas, se hallan las purgas, que se repiten a intervalos regulares y en que los ejecutores de hoy se convierten en las víctimas de mañana. En las purgas todo pasa por que las víctimas no ofrezcan resistencia, por que acepten de buen grado su nuevo destino y cooperen en los grandes procesos ficticios que hacen tabla rasa de sus vidas pasadas y las difaman; con la confesión de crímenes que los implicados nunca cometieron y que, en la mayoría de los casos, no habían podido siquiera cometer, se proclama que las personas que durante todos estos años se creía estar viendo, en verdad nunca han existido. También estas purgas son una suerte de experimento; en ellas se pone a prueba si realmente puede confiarse en la formación ideológica de la burocracia, si la coerción interna que crea el adoctrinamiento, en correspondencia con la coerción externa del terror, funciona realmente asimismo: aquélla fuerza al individuo a sumarse a los procesos judiciales de terror y a alinearse por completo con todas las monstruosidades del régimen. La purga que en un abrir y cerrar de ojos hace del acusador el acusado, del verdugo el ajusticiado, del ejecutor la víctima, somete a

una prueba de este tipo. Los llamados comunistas convencidos que por negarse a hacer confesiones desaparecieron a miles, silenciosamente, en los campos de concentración estalinistas, no pasaron la prueba, y sólo quien la supera pertenece realmente al aparato totalitario de dominación. Las purgas también sirven al propósito, entre otros, de desenmascarar, por así decir, a tales partidarios "convencidos" del régimen. Pues el que apoya una causa por propia voluntad puede mañana cambiar de opinión; no es, pues, un miembro fiable del aparato totalitario. Fiable es únicamente, no sólo el que está formado para o el que sabe no tener opinión, sino el que, por así decir, ha dejado ya de saber por completo lo que signifique estar convencido de algo. El tipo ideal de miembro del aparato totalitario que resulta de los experimentos de las purgas es el funcionario que bajo toda circunstancia funciona, el que ya no tiene vida ninguna fuera de su función.

En este sentido el terror totalitario ha dejado de ser un medio para un fin y es la verdadera esencia de esta forma de dominación. El fin político al que se endereza el terror es el de constituir y conservar una sociedad humana —sea en forma de una sociedad racial, sea en la de una sociedad sin clases o sin naciones— en que todo individuo no sea otra cosa que el ejemplar del género. Este género de la raza humana lo concibe la ideología totalitaria como la encarnación de una ley omnímoda y omnipotente; en cuanto ley de la naturaleza o de la Historia, se trata esencialmente de la ley de un movimiento que se propaga a través de la humanidad, que encuentra en ésta su encarnación, y que los gobernantes totalitarios ejecutan constantemente. Las clases moribundas o las razas decadentes, sobre las que la Historia y la naturaleza ya han pronunciado su juicio, serán entregadas con mayor rapidez a esa aniquilación a la que estaban ya destinadas. Las ideologías que los aparatos totalitarios de dominación hacen realidad con una lógica implacable y sin precedentes no son inherentemente totalitarias, y son mucho más antiguas que los sistemas en que han encontrado su expresión plena. Desde sus propias filas se ha reprochado con frecuencia a Hitler y a Stalin la mediocridad de que ninguno de ellos haya enriquecido su ideología con una sola innovación de sinsentido. Con ello se pasa por alto el que estos políticos, al tener que seguir las recetas de sus ideologías, no podían sino descubrir la verdadera esencia de las leyes del mo-

vimiento de la naturaleza y de la Historia, movimiento que sí era su tarea acelerar. Si es la ley de la naturaleza eliminar lo dañino o lo no apto para la vida, una política racial coherente no puede satisfacerse con una única erradicación terrorista de determinadas razas; pues de no encontrarse nuevas categorías de parásitos o de no aptos para la vida, ello significaría el fin de la naturaleza en general —o al menos el fin de una política racial que quiere servir a una ley tal del movimiento de la naturaleza—. Si es la ley del movimiento de la Historia el que en una guerra entre clases se "extingan" determinadas clases, entonces, de no poder hallarse nuevas clases para que el aparato totalitario las ponga en extinción, ello significaría el fin de la Historia humana. Dicho en otras palabras, la ley de matar, la ley por la que los movimientos totalitarios llegan al poder, sigue en vigor como una ley del propio movimiento totalitario; y no cambiaría siquiera si llegase a ocurrirles lo absolutamente improbable, a saber, si los movimientos consiguieran poner a toda la humanidad bajo su dominación forzosa.

XXXI

Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)[1]

Es duro decir la verdad, pues sólo hay una;
pero está viva y tiene por ello un rostro vivo cambiante.[2]
Franz Kafka

Hay mucha gente que dice que no se puede combatir el totalitarismo sin comprenderlo[3]. Por fortuna no es verdad; si lo fuera, nuestra situación sería desesperada. Comprender, a diferencia del tener información correcta y del conocimiento científico, es un proceso complicado que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin fin, en constante cambio y variación, a través de la cual aceptamos la realidad y nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de estar en casa en el mundo.

1. "Comprensión y política" apareció en *Partisan Review*, XX/4, 1953. En un principio Arendt había titulado el texto "Las dificultades de la comprensión", y de la primera versión de él se ha reincorporado aquí material que no vio la luz. El ensayo se basa en las primeras secciones de un largo manuscrito de título "De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión" (*cfr.* el siguiente ensayo de esta edición); un material adicional de esas secciones se ofrece en las notas. Traducción de Agustín Serrano de Haro. He tenido a la vista la traducción de Cristina Sánchez de esta misma edición del ensayo, aparecida en *Daímon. Revista de filosofía*, 26 (2002); y he consultado la traducción de Fina Birulés de la versión original del texto —la publicada en 1953— contenida en: Hannah Arendt, *De la historia a la acción* (Barcelona, Paidós, 1995).

2. *Es ist schwer, die Wahrheit zu sagen, denn es gibt zwar nur eine; aber sie ist lebendig und hat daher ein lebendig wechselndes Gesicht.*

3. De esto concluyen que sólo la investigación organizada, es decir, los esfuerzos combinados de las ciencias históricas, económicas, sociales y psicológicas, puede producir comprensión en vista de la estructura compleja del fenómeno. Yo pienso que esto es tan erróneo como plausible suena. La información contenida en cualquier periódico del mundo libre y la experiencia sufrida todos los días en el mundo totalitario bastan para emprender la lucha contra el totalitarismo. Pero ni la información ni la experiencia, ni juntas ni por separado, promueven ninguna comprensión verdadera de la naturaleza del totalitarismo. La comprensión tampoco será nunca el producto de cuestionarios, entrevistas, estadísticas, ni de la evaluación científica de estos datos. [*Material adicional del manuscrito, al igual que el resto de las notas de Arendt.*]

El hecho de que la reconciliación sea inherente a la comprensión ha dado lugar a la difundida tergiversación de que *tout comprendre c'est tout pardonner* [*comprenderlo todo es perdonarlo todo*]. Pero el perdonar tiene tan poco que ver con el comprender que no es ni su condición ni su consecuencia. Perdonar (que es sin duda una de las más grandes capacidades humanas y quizá la más osada de las acciones humanas, en la medida en que intenta el imposible aparente de deshacer lo que se ha hecho y en que consigue un nuevo comienzo allí donde todo parecía haber llegado a su fin) es una acción singular y culmina en un acto singular. Comprender no tiene fin y no puede por tanto producir resultados definitivos. Comprender es el modo específicamente humano de estar vivo; pues toda persona individual necesita reconciliarse con un mundo al que nació como un extraño, y en el cual, en razón de la unicidad de su persona, sigue siendo por siempre un extraño. La comprensión comienza con el nacimiento y acaba con la muerte. En la medida en que el surgimiento de gobiernos totalitarios es el acontecimiento central de nuestro mundo, comprender el totalitarismo no es indultar nada, sino reconciliarnos con un mundo en que tales cosas son posibles.

Mucha gente bienintencionada, con el fin de educar a otros y de instruir a la opinión pública, quiere buscarse un atajo en este proceso. Piensan que los libros pueden ser armas y que se puede combatir con las palabras. Pero las armas y los combates pertenecen al ámbito de la violencia, y la violencia, como distinguida del poder, es muda; la violencia empieza donde el discurso acaba. Las palabras que se usan para el combate pierden su cualidad de discurso; se vuelven clichés. El grado en que los clichés se han infiltrado en nuestro lenguaje cotidiano y en nuestras discusiones en él puede dar idea no sólo de hasta qué punto hemos abandonado nuestra capacidad de hablar, sino también de hasta qué punto estamos dispuestos a usar medios de violencia más efectivos que los malos libros (sólo los malos libros pueden ser buenas armas) para resolver nuestras disputas.

El resultado de todos los intentos de este orden es el adoctrinamiento. Como intento de comprender, el adoctrinamiento trasciende el ámbito comparativamente sólido de los hechos y las cifras, de cuya infinitud trata de escapar; pero como atajo en el propio proceso de

trascender, atajo que interrumpe el proceso de manera arbitraria al pronunciar afirmaciones apodícticas como si tuviesen la misma fiabilidad que los hechos y las cifras, el adoctrinamiento destruye por entero la actividad de comprender. El adoctrinamiento es peligroso por cuanto surge primariamente de una perversión no del conocimiento sino de la comprensión. El resultado del comprender es el significado, que nosotros engendramos en el proceso mismo de vivir en tanto en cuanto tratamos de reconciliarnos con lo que hacemos y sufrimos.

El adoctrinamiento sólo sirve para fomentar el combate totalitario contra la comprensión, y, en todo caso, introduce el elemento de la violencia en todo el ámbito de la política. Un país libre sacará poco partido del adoctrinamiento en comparación con la propaganda y educación totalitarias; cuando se da empleo y se entrena a "expertos" propios que pretenden "comprender" la información fáctica añadiendo una "evaluación" no científica de los resultados de la investigación, no se hace sino favorecer los elementos de pensamiento totalitario que hoy existen en todas las sociedades libres[4].

Pero esto no es más que un lado de la cuestión. Nosotros no podemos demorar nuestro combate contra el totalitarismo hasta haberlo "comprendido", dado que no lo comprenderemos definitivamente, ni podemos esperar tal comprensión mientras no haya sido definitivamente derrotado. La comprensión de los asuntos políticos e históricos, siendo tan profunda y fundamentalmente humanos, tiene algo en común con la comprensión de las personas: quién *sea* alguien en verdad, es cosa que sólo sabremos después de muerto ese alguien. Es la verdad del antiguo dicho *nemo ante mortem beatus esse dici potest*. Para los mortales, lo definitivo y eterno empieza sólo tras la muerte.

La forma más obvia de escapar de esta encrucijada es la equiparación del gobierno totalitario con algún mal del pasado que nos sea

4. Los hechos deben bastar; mediante la evaluación o la prédica moral, los hechos sólo pueden perder peso e incisividad. Ya no existe ninguna moralidad aceptada sobre la que poder basar los sermones, ni existe aún ninguna norma que pueda promover una evaluación no arbitraria. La lucha efectiva contra el totalitarismo no necesita sino un flujo constante de información fiable. Si de estos hechos emerge un llamamiento a que la gente se movilice al combate, llamamiento a la libertad y a la justicia, entonces tal llamamiento no será una pieza de retórica abstracta.

bien conocido: agresión, tiranía, conspiración. Aquí parece que pisamos suelo firme; pues pensamos que, junto con sus males, también hemos heredado la sabiduría del pasado para guiarnos por entre ellos. Pero el problema con la sabiduría del pasado es que se nos muere entre las manos, por así decir, tan pronto como intentamos aplicarla honestamente a las experiencias políticas centrales de nuestro tiempo[5]. Todo lo que sabemos del totalitarismo muestra una horrible originalidad que ningún paralelo histórico traído por los pelos consigue atemperar. A su impacto sólo podemos escapar si optamos por no fijar nuestra atención en la naturaleza misma del totalitarismo, dejando a la atención divagar por las interminables conexiones y parecidos que ciertos principios de la doctrina totalitaria han de tener por fuerza con teorías familiares del pensamiento occidental. Tales parecidos son innegables. En la esfera de la teoría pura y los conceptos aislados, no puede haber nada nuevo bajo el sol; pero tales parecidos desaparecen por completo tan pronto como se dejan a un lado las formulaciones teóricas y se centra uno en su aplicación práctica. La originalidad del totalitarismo es horrible, no porque introduzca alguna "idea" nueva en el mundo, sino porque sus mismas acciones constituyen una quiebra de todas nuestras tradiciones; sus acciones han hecho explotar, bien claramente, nuestras categorías de pensamiento político y nuestros patrones de juicio moral.

Dicho en otras palabras, el acontecimiento mismo, el fenómeno que intentamos —y tenemos que intentar— comprender nos ha privado de nuestras herramientas tradicionales de comprensión. Esta condición que induce a perplejidad, en ninguna parte se ha puesto más claramente de manifiesto que en el fracaso abismal de los Juicios de Núremberg. El intento de reducir las políticas demográficas nazis a los tipos delictivos del asesinato y la persecución tuvo por resultado, de un lado, que la monstruosidad misma de los crímenes hizo de todo casti-

5. Comprender la naturaleza del totalitarismo —cosa que sólo puede hacerse después de analizados y descritos sus orígenes y estructuras— es por tanto casi lo mismo que comprender el corazón de nuestro siglo. Y este logro es probablemente sólo un poco más fácil que conseguir ese proverbial salto sobre la propia sombra. Su valor político práctico es incluso más dudoso que el de los esfuerzos de los historiadores, cuyos resultados pueden al menos usarse para propósitos político de largo alcance, ya que no de alcance inmediato.

go concebible algo ridículo; y, de otro lado, que ningún castigo pudo siquiera aceptarse como "legal", pues ello presuponía, además del acatamiento del mandato "No matarás", una posible escala de motivos, de condiciones que provocan que los hombres se vuelvan asesinos y que hacen de ellos asesinos; todo lo cual brillaba por su ausencia en los acusados.

Aun cuando no quepa esperar resultados que de manera concreta sean útiles o sean motivadores en el combate contra el totalitarismo, la comprensión debe acompañar este combate si él ha de ser algo más que una mera lucha por la supervivencia. En la medida en que los movimientos totalitarios han surgido en el mundo no totalitario (cristalizando a partir de elementos presentes en este mundo, pues los gobiernos totalitarios no caen del cielo), el proceso de su comprensión es claramente, y acaso primariamente, un proceso asimismo de autocomprensión. Y es que si nos limitamos a saber contra qué luchamos, sin todavía comprenderlo, menos aún sabremos ni comprenderemos a favor de qué estamos luchando. Y ya no bastará la resignación, tan característica de Europa durante la última guerra, y con tanta precisión formulada por un poeta inglés como "nosotros que vivíamos para nobles sueños/ defendemos lo malo contra lo peor"[6]. En este sentido, la actividad de comprender sí es necesaria; aunque directamente no pueda inspirar la lucha ni señalarle objetivos que de otro modo faltarían, únicamente ella puede dar sentido a la lucha y allegar nuevos recursos de mente y corazón que acaso sólo entren en juego después de ganada la batalla[7].

Conocimiento y comprensión no son lo mismo, pero están interrelacionados. La comprensión se basa en el conocimiento y el conocimiento no puede proceder sin una comprensión previa, no articulada

6. "We who lived by noble dreams/ defend the bad against the worse", C. Day Lewis, "Where are the War Poets?". (Lewis escribió en realidad "sueños honestos". (N. del E.)

7. Sólo después de ganada la victoria, se hace necesario para los propósitos políticos prácticos trascender las limitaciones de los hechos y de la información y desarrollar alguna comprensión de los elementos cuya cristalización trajo el totalitarismo. Pues estos elementos no dejan de existir por la derrota de uno o de todos los gobiernos totalitarios. Fue, por ejemplo, la presencia de los elementos mismos del nazismo lo que hizo de la victoria de los nazis en Europa no sólo algo posible, sino algo tan vergonzosamente fácil. Si las potencias no europeas del mundo, que necesitaron seis años para derrotar a la Alemania de Hitler, hubiesen comprendido estos elementos,

expresamente. La comprensión previa denuncia el totalitarismo como tiranía y ha decidido que nuestra lucha contra él es una lucha por la libertad. Es cierto que quien no se movilice por estos motivos, no se movilizará seguramente por ninguno. Pero hay muchas otras formas de gobierno que han negado la libertad —aunque ninguna tan radicalmente como los regímenes totalitarios—, de modo que esta negación no es la clave principal de comprensión del totalitarismo. No obstante, a la hora de impedir que las gentes se unan a un movimiento totalitario, esta comprensión previa será sin duda más eficaz que la información más fiable, que el análisis político más penetrante y que el conocimiento más amplio acumulado[8], sin que importe cuán rudimentaria e incluso improcedente pueda ella resultar en último término.

La comprensión precede y sucede al conocimiento. La comprensión previa, que está a la base de todo conocimiento, y la verdadera comprensión, que lo trasciende, tienen en común que ambas hacen que el conocimiento tenga sentido. La descripción histórica y el análi-

no habrían ellas apoyado la restauración del *statu quo* en Europa —completada con la de la vieja clase política y el viejo sistema de partidos, que, como si nada hubiese pasado, continúan su proceso de desintegración y de preparación del terreno para los movimientos totalitarios—, y sí habrían ellas prestado toda la atención al crecimiento continuado de la población refugiada y al aumento de personas sin Estado.

8. Pues parece bastante dudoso que la investigación organizada pueda producir este tipo de conocimiento comprehensivo, que todavía no es comprensión y que no se ocupa de la esencia del totalitarismo. Las posibilidades de que los datos relevantes queden enterrados en una avalancha de estadísticas o datos observacionales, de un lado, y en una avalancha de evaluaciones, de otro, ninguna de las cuales nos dice nada acerca de las condiciones históricas y de las aspiraciones políticas, son grandes. Sólo las fuentes hablan —los documentos, discursos, informes, y similares—, y este material se encuentra disponible y no necesita ser organizado ni institucionalizado. Estas fuentes tienen sentido para los historiadores y científicos políticos; sólo se vuelven ininteligibles si se les pide que proporcionen información acerca del superyo, la imagen del padre, la forma equivocada de cambiar pañales, o si la aproximación a ellas se hace desde estereotipos mentales fijos, tales como la clase media baja, la burocracia, los intelectuales y demás. Obviamente, las categorías de las ciencias sociales, aunque hayan devenido estereotipos, cuentan con más probabilidades de producir alguna intelección sobre el objeto de estudio, así sea sólo porque están abstraídas de un mundo real y no de uno soñado. A la hora de la verdad no hay, sin embargo, gran diferencia. Desde que la imagen del padre invadió las ciencias sociales y la clase media-baja la psicología, la diferencia entre ambas se ha vuelto despreciable.

sis político[9] nunca pueden probar que, por la simple razón de que haya una *naturaleza* del gobierno monárquico, republicano, tiránico o despótico, haya también una cosa tal como la *naturaleza* o la *esencia* del gobierno totalitario. Esta naturaleza específica se da por descontada en el conocimiento previo en que se basan las ciencias, y el conocimiento previo impregna de manera natural, pero sin evidencia crítica, toda su terminología y vocabulario. La verdadera comprensión vuelve siempre sobre los juicios y prejuicios que precedieron y guiaron a la investigación propiamente científica. Las ciencias sólo pueden iluminar, no probar ni refutar, la comprensión acrítica previa de la que ellas parten. Si el científico, desorientado por su propio trabajo de investigación, empieza a dárselas de experto en política y a despreciar la comprensión popular de que partió, pierde de inmediato el hilo de Ariadna del sentido común, que es el único que le puede guiar con seguridad por el laberinto de sus propios resultados. Si el estudioso quiere, del otro lado, trascender su propio conocimiento —y para hacer que el conocimiento tenga sentido no hay otra forma que trascendiéndolo—, ha de volverse de nuevo muy humilde y, a fin de restaurar el contacto entre conocimiento y comprensión, ha de escuchar con atención el lenguaje popular en que palabras como "totalitarismo" se usan a diario como clichés políticos y se malusan como comodines.

El uso popular de la palabra "totalitarismo" para denunciar cierto mal político supremo no tiene más de unos cinco años. Hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, e incluso durante los primeros años de la posguerra, el término comodín para el mal político era "imperialismo". Como tal, se solía usar para designar la agresión en política exterior; la identificación era tan completa que ambos términos resultaban intercambiables. De manera similar, el totalitarismo es hoy usado para denotar el ansia de poder, la voluntad de dominar, el terror, y una así llamada "estructura monolítica del Estado". El cambio es en sí mismo digno de notarse. "Imperialismo" siguió siendo un comodín popular largo tiempo después del surgimiento del bolchevismo, el fascis-

9. Basándose únicamente en una comprensión previa, como de hecho lo están, la descripción histórica y el análisis político tienen que haber proporcionado ya bastantes resultados y cubierto suficiente terreno para dar al diálogo de la comprensión su contenido concreto y específico.

mo y el nazismo; es claro que las gentes o aún no estaban al día de los acontecimientos, o no creían que estos nuevos movimientos fueran a la larga a dominar todo el período histórico. Ni siquiera fue una guerra con un poder totalitario, sino sólo la caída efectiva del imperialismo (aceptada como tal tras la liquidación del Imperio Británico y el ingreso de la India en la *Commonwealth* británica), lo que marcó el momento de admitir que el nuevo fenómeno, el totalitarismo, había ocupado el lugar del imperialismo como la cuestión política central de la época.

El lenguaje popular, a la vez que reconoce un nuevo acontecimiento mediante la aceptación de un nuevo término, sigue, empero, utilizando invariablemente tales conceptos como sinónimos de otros que significan los antiguos y familiares males: la agresión y el ansia de conquistas en el caso del imperialismo; el terror y el ansia de poder en el caso del totalitarismo. La elección de la nueva palabra indica que todo el mundo reconoce que algo nuevo y decisivo ha tenido lugar, en tanto que el uso resultante, la identificación del fenómeno nuevo y específico con algo familiar y más bien general, indica la resistencia a admitir que nada extraordinario haya ocurrido en absoluto. Es como si con el primer paso, el de dar con un nuevo nombre para la nueva fuerza que determinará nuestro destino político, nos orientásemos hacia reconocer condiciones nuevas y específicas, mientras que con el segundo paso (y, por así decir, con el segundo pensamiento) lamentáramos nuestra osadía y nos consoláramos con que no tendrá lugar nada peor o menos familiar que la pecaminosidad general del hombre.

El lenguaje popular, tal como da expresión a la comprensión previa, inicia, pues, el proceso de la verdadera comprensión[10]. Si no ha de perderse en las nubes de la pura especulación —peligro siempre presente—, el contenido de la comprensión verdadera ha de seguir siendo siempre el descubrimiento del lenguaje popular. Esta comprensión común y acrítica por parte del pueblo fue, más que ningún otro factor, lo que indujo a toda una generación de historiadores, economistas y

10. El lenguaje popular en que se expresa la comprensión popular constituye así, para el esfuerzo de comprensión, el principal descubrimiento de éste y al mismo tiempo el mayor peligro para él.

científicos políticos a dedicar sus mejores esfuerzos a investigar las causas y consecuencias del imperialismo, y, al mismo tiempo, a malinterpretarlo como una "construcción de Imperios" al tipo asirio o egipcio o romano, y a malentender los motivos subyacentes como "un ansia de conquistas", describiendo a Cecil Rhodes como a un segundo Napoleón y a Napoleón como a un segundo Julio César. De manera similar, el totalitarismo se ha vuelto tema actual de estudio sólo desde que la comprensión previa lo ha reconocido como la cuestión central y el peligro más relevante de nuestro tiempo. Y de nuevo las interpretaciones actuales, incluso en las más altas esferas académicas, se dejan guiar por el esquema de la comprensión previa; equiparan la dominación totalitaria con la tiranía o con la dictadura de partido único, y esto cuando no se deshacen explicativamente de todo el asunto reduciéndolo a causas históricas, sociales o psicológicas que se aplican a un único país, Alemania o Rusia. Es evidente que tales métodos no hacen avanzar los esfuerzos de comprensión, pues sumergen en un revoltijo de familiaridades y plausibilidades todo lo que no es familiar y necesita ser comprendido[11]. Como señaló Nietzsche en cierta ocasión, al "progreso de la ciencia" pertenece "el disolver lo "conocido" en lo desconocido; pero la ciencia *quiere* hacer lo *contrario* y la mueve el instinto de reducir lo desconocido a algo que sea conocido" (*La voluntad de poder*, 608.)

Ahora bien, ¿la tarea de comprender no se ha vuelto desesperada si es verdad que nos confrontamos con algo que ha destruido nuestras categorías de pensamiento y patrones de juicio? ¿Cómo podremos medir longitudes si no tenemos unidad de medida? ¿Cómo podríamos

11. Esta misma necesidad de orientación en un mundo que ha cambiado a raíz de un acontecimiento nuevo que incita a la gente a comprenderlo, debiera ser también la guía del verdadero comprender para evitar perderse en el laberinto de hechos y cifras construido por la insaciable curiosidad de los estudiosos. El verdadero comprender se distingue de la opinión pública, tanto en la forma popular como científica de ésta, únicamente por su negativa a deshacerse de la intuición original. Por expresarlo de manera esquemática y por ello necesariamente inadecuada, siempre que nos confrontamos con alguna novedad temible, nuestro primer impulso es a reconocerla en una reacción ciega y descontrolada, la cual es lo suficientemente fuerte como para acuñar una nueva palabra; nuestro segundo impulso parece ser recuperar el control negando que viéramos nada nuevo en absoluto y pretendiendo que ya tenemos conocimiento de algo similar; sólo un tercer impulso puede devolvernos a lo que vimos y supimos en un comienzo. Es aquí donde empieza el esfuerzo hacia una verdadera comprensión.

contar cosas sin la noción de los números? Quizá hasta el mero pensamiento de que alguna vez pueda ocurrir algo que nuestras categorías no estén equipadas para comprender, sea ridículo. Quizá debiéramos resignarnos a la comprensión previa, que dispone al punto lo nuevo entre lo viejo, y resignarnos al enfoque científico, que secunda a aquélla y de manera metódica deduce de precedentes lo que carece de precedente, y ello aunque una descripción tal de los nuevos fenómenos pueda estar demostradamente en desacuerdo con la realidad. ¿Es que no está el comprender tan íntimamente relacionado e interrelacionado con el juzgar, que ambos deben describirse como subsunción (de algo particular bajo una norma universal), lo que, de acuerdo con Kant, es la definición misma del juzgar y aquello cuya ausencia definió él tan magníficamente como "necedad", un "defecto sin remedio" (*Crítica de la razón pura*, B 172-73)?

Todas estas cuestiones son tanto más pertinentes cuanto que no se circunscriben a nuestra perplejidad para comprender el totalitarismo. La paradoja de la situación contemporánea parece residir en que nuestra necesidad de trascender tanto la comprensión previa como el enfoque rigurosamente científico nace del hecho de que hemos perdido nuestras herramientas de comprensión. Nuestra búsqueda de sentido está al mismo tiempo urgida y frustrada por nuestra incapacidad de engendrar sentido. La definición de Kant de la necedad no está en absoluto fuera de lugar. Desde comienzos del siglo, el crecimiento del sinsentido ha ido acompañado de la pérdida del sentido común. En muchos aspectos parecía tratarse sencillamente de una creciente estupidez. No sabemos de ninguna civilización anterior a la nuestra en que la gente fuese tan crédula como para formar sus hábitos de compra de acuerdo con la máxima: "el autobombo es la mejor recomendación" —que es la que asume toda publicidad—. Ni parece probable que a ningún siglo antes del nuestro se le habría logrado persuadir de que se tomase en serio una terapia que se supone que ayuda sólo si los pacientes pagan una buena cantidad de dinero a quienes la administran —a no ser, claro está, que exista una sociedad primitiva en que la propia entrega de dinero tenga poderes mágicos—.

Lo que ha sucedido con las pequeñas y sensatas reglas del interés propio ha sucedido a escala mucho mayor en todas las esferas de la

vida cotidiana, que, por ser cotidianas, necesitan regularse por costumbres. Los fenómenos totalitarios, que ya no pueden entenderse en términos del sentido común y que desafían a todas las reglas del juicio "normal", es decir, básicamente utilitarista, son sólo los ejemplos más espectaculares del colapso de nuestra sabiduría común heredada. Desde el punto de vista del sentido común, no necesitábamos que surgiera el totalitarismo para enterarnos de que vivimos en un mundo patas arriba, un mundo en que no podemos orientarnos acatando las reglas de lo que un día fue el sentido común. En esta situación, la necedad en sentido kantiano se ha vuelto el defecto de todos y cada uno, y no se la puede considerar, en consecuencia, como "irremediable". La necedad se ha vuelto tan común como antes lo era el sentido común; y esto no quiere decir que sea un síntoma de la sociedad de masas ni que la gente "inteligente" esté libre de ella. La única diferencia radica en que entre los no intelectuales la necedad permanece felizmente en silencio, mientras que se vuelve insoportablemente insultante entre la gente "inteligente". Dentro de la intelectualidad, cabría incluso decir que cuanto más inteligente resulta ser un individuo, más irritante es la necedad que comparte con todos los demás.

Parece de justicia histórica el que Paul Valéry, la mente más lúcida entre los franceses —el pueblo clásico del *bon sens*—, fuese el primero en detectar la bancarrota del sentido común en el mundo contemporáneo, en que las ideas más comúnmente aceptadas se han visto "atacadas, refutadas, sorprendidas y disueltas por *hechos*", y donde somos testigos, por tanto, de "una suerte de insolvencia de la imaginación y de bancarrota de la comprensión" (*Regards sur le monde actuel*[12]). Mucho más sorprendente es que, en fecha tan temprana como el siglo dieciocho, Montesquieu estuviese ya convencido de que sólo las costumbres —que, siendo *mores*, constituyen casi literalmente la moralidad de cualquier civilización— impedían un espectacular colapso moral y espiritual de la cultura de Occidente. A él ciertamente no se lo puede contar entre los profetas de la desdicha, pero ninguno de los famosos pesimistas históricos del siglo diecinueve ha llegado a igualar su frío y sobrio coraje.

12. *Oeuvres complètes*, II, p. 942. París, Gallimard, 1960. (N. del T.)

De acuerdo con Montesquieu, la vida de los pueblos se gobierna por leyes y costumbres; ambas se distinguen entre sí en que "las leyes gobiernan las acciones del ciudadano y las costumbres gobiernan las acciones del hombre" (*El espíritu de las leyes*, l. XIX, c. 16). Las leyes establecen el ámbito de la vida pública política, y las costumbres establecen el ámbito de la sociedad. La decadencia de las naciones empieza con el socavamiento de la legalidad, bien porque el gobierno en el poder hace mal uso de las leyes, bien porque la autoridad de la fuente de las leyes se vuelve dudosa y cuestionable. En ambos casos las leyes dejan de ser tenidas por válidas. El resultado es que la nación, junto con su "fe" en sus propias leyes, pierde su capacidad para la acción política responsable; el pueblo deja de ser una ciudadanía en el pleno sentido de la palabra. Lo que sigue existiendo (y lo que explica, dicho sea de paso, la frecuente longevidad de cuerpos políticos exangües) son las costumbres y tradiciones de la sociedad. Mientras perviven intactas, los hombres como individuos privados continúan comportándose de acuerdo con ciertos patrones de moralidad. Pero esta moralidad ha perdido su fundamento. Sólo durante un tiempo limitado cabe confiar en la tradición para evitar lo peor. Cualquier incidente puede destruir unas costumbres y una moralidad que ya no encuentran su fundamento en la legalidad; cualquier contingencia amenazará a una sociedad de la que los ciudadanos ya no son garantes.

A propósito de su propia época y de sus perspectivas inmediatas, Montesquieu tenía lo siguiente que decir: "La mayoría de las naciones de Europa aún se rige por costumbres. Pero si por un largo abuso de poder o por una vasta conquista, se estableciese el despotismo en un lugar determinado, no habría costumbres ni clima que resistieran a él; y en esta bella parte del mundo, la naturaleza humana sufriría, al menos durante un tiempo, las aflicciones que le han sido infligidas en las otras tres partes" (*El espíritu de las leyes*, l. VIII, c. 8). En este pasaje, Montesquieu esboza los peligros políticos que acechan a un cuerpo político sostenido sólo por costumbres y tradiciones, es decir, por la mera fuerza vinculante de la moralidad. Los peligros podían venir de dentro, como el mal uso del poder, o de fuera, como la agresión. Lo que él no pudo prever, es el factor que desde comienzos del siglo diecinueve iba a traer con el tiempo el derrumbe de las costumbres. Se

trataba de ese cambio radical en el mundo que llamamos Revolución industrial, sin duda la mayor revolución en un menor lapso de tiempo de que la humanidad ha sido testigo; en una pocas décadas cambió el orbe entero más radicalmente que los tres mil años anteriores de historia registrada. Reconsiderando los temores de Montesquieu, a los que dio voz casi cien años antes de que esta revolución desplegase toda su fuerza, resulta tentador reflexionar sobre cuál hubiera sido el curso probable de la civilización europea sin el impacto de este factor singular y que pasa por encima de todo. Una conclusión parece insoslayable: el gran cambio tuvo lugar dentro de un marco político cuyos fundamentos habían dejado de ser seguros y sorprendió a una sociedad que, aunque todavía capaz de comprender y juzgar, ya no podía dar cuenta de sus categorías de comprensión y sus patrones de juicio en caso de que sufrieran un serio desafío. En otras palabras, los temores de Montesquieu, que tan extraños sonaron en el siglo dieciocho y que habrían sonado a un lugar común en el diecinueve, pueden al menos darnos una pista a la hora de explicar, no el totalitarismo ni ningún concreto acontecimiento contemporáneo, sino el hecho perturbador de que nuestra gran tradición haya permanecido tan singularmente silente, tan patentemente falta de respuestas fecundas ante el desafío de las cuestiones "morales" y políticas de nuestro tiempo. Las fuentes mismas de que tales respuestas debían haber brotado se habían secado. El marco mismo en que comprensión y juicio podían surgir ha desaparecido.

No obstante, los temores de Montesquieu iban aún más lejos y se acercan por ello a nuestra perplejidad presente más de lo que el pasaje anteriormente citado indicaría[13]. Su temor principal, que él pone al frente de toda su obra, concierne a algo más que al bienestar de las naciones europeas y a la existencia futura de la libertad política; concierne a la naturaleza humana en sí misma: "El hombre, este ser maleable que se somete en sociedad a los pensamientos e impresiones de los demás, es igualmente capaz de conocer su propia naturaleza cuando le es

13. Montesquieu dedicó demasiado pensamiento al mal de la tiranía, de un lado, y a las condiciones de la libertad humana, de otro, como para no verse abocado a algunas conclusiones últimas.

mostrada y capaz de perder hasta el sentimiento (*d'en prendre jusqu'au sentiment*) de su naturaleza cuando se le está desposeyendo de ella" (*El espíritu de las leyes*, Prefacio). Para nosotros, confrontados con el intento demasiado real del totalitarismo de desposeer al hombre de su naturaleza so pretexto de cambiarla, el coraje de estas palabras es como la osadía de la juventud, que en su imaginación lo arriesgaría todo porque aún no ha ocurrido nada que dé a los peligros imaginados su horrible concreción. Lo que se avista aquí es algo más que la pérdida de capacidad para la acción política, que es la condición central de una tiranía, y algo más que el crecimiento del sinsentido y la pérdida del sentido común (y el sentido común es sólo la parte de nuestra mente y la porción de sabiduría heredada que todos los hombres tienen en común en cualquier civilización dada); lo que se avista es la pérdida de la búsqueda del sentido y de la necesidad de comprender. Nosotros sabemos cuán cerca han estado los pueblos bajo dominación totalitaria de ser llevados, por medio del terror combinado con el adiestramiento en el pensar ideológico, a esta condición de ausencia de todo sentido, que ellos mismos ya no experimentaban como tal[14].

En nuestro contexto es digno de notarse en particular la peculiar e ingeniosa sustitución del sentido común por el logicismo estricto que caracteriza al modo de pensar totalitario. El logicismo no es idéntico al razonar ideológico, pero sí indica la transformación totalitaria de las ideologías en cuestión. Si la peculiaridad de las ideologías en sí mismas era el tratar una hipótesis científica, tal como "la supervivencia de los más aptos" en biología o "la supervivencia de la clase más ajustada al progreso" en historia, como una "idea" aplicable al curso íntegro de los acontecimientos, la peculiaridad de su transformación ideológica es entonces la perversión de esta "idea" en una premisa en sentido ló-

14. Si tenemos ocasión de salvar algo de la conflagración en que estamos inmersos, sólo podrá ser ciertamente esos rasgos esenciales que son incluso más básicos que los fundamentos de la ley y la textura de la tradición y la moralidad que se entreteje con ellos. Tales rasgos esenciales no pueden decir más que que la Libertad es la quintaesencia de la condición humana y la Justicia la quintaesencia de la condición social del hombre; o, en otras palabras, que la Libertad es la esencia del individuo humano y la Justicia la esencia del convivir juntos. Ambas sólo podrán desaparecer de la Tierra con la desaparición de la raza humana.

gico, o sea, en cierto enunciado autoevidente del que todo lo demás puede deducirse con coherencia rigurosamente lógica. (Aquí la lógica se convierte en lo que algunos lógicos pretenden que es, a saber, coherencia; solo que esta equivalencia implica en realidad la negación de la existencia misma de la verdad en la medida en que se supone siempre que la verdad revela algo, mientras que la coherencia es sólo un modo de conjuntar afirmaciones y carece como tal de poder de revelación. La nueva corriente de lógica en filosofía, que surgió del pragmatismo, tiene una temible afinidad con la transformación totalitaria de los elementos pragmáticos inherentes a todas las ideologías, en un logicismo que corta amarras con la realidad y con la experiencia en su conjunto*. Desde luego que el totalitarismo procede de un modo más crudo, que por desgracia, y por lo mismo, es también más efectivo.)

La distinción política principal entre el sentido común y la lógica es que el sentido común presupone un mundo común en que todos entramos, en que podemos vivir juntos porque contamos con un sentido que controla y ajusta todo dato sensible rigurosamente particular mío a los datos de todos los demás; en cambio, la lógica y toda autoevidencia de la que procede el razonamiento lógico puede pretender una fiabilidad independiente por completo del mundo y de la existencia de otras personas. Con frecuencia se ha observado que la validez de la afirmación "2 + 2 = 4" es independiente de la condición humana, que ella vale por igual para Dios y para el hombre. Dicho en otras palabras, siempre que en nuestra necesidad de comprender nos falla el sentido común, el sentido político por excelencia, es muy probable que aceptemos el logicismo como sustituto, pues la capacidad para el razona-

*. En una conferencia dictada el mismo año en que se publicó el ensayo, Arendt distinguía con más detalle el totalitarismo del pragmatismo: «El totalitarismo se distingue del pragmatismo en que ha dejado de creer que la realidad como tal pueda enseñar nada a nadie, y en que, por tanto, ha perdido el respeto por los hechos que tenía el marxismo más temprano. El pragmatismo, incluso en la versión leninista, todavía asume con la tradición del pensamiento occidental que la realidad revela al hombre la verdad, aunque afirme que la actitud apropiada a la revelación de la verdad no es la contemplación sino la acción. (...) El pragmatismo siempre asume la validez de la experiencia y 'actúa' en consonancia; el totalitarismo asume sólo la validez de la ley de una Historia o una Naturaleza en movimiento. Quienquiera que actúe en consonancia con esta ley, no necesita ya de experiencias particulares» -Totalitarismo: Acta de una Conferencia dictada en la *American Academy of Arts and Sciences,* marzo de 1953, editada con una introducción por C.J. Friedrich, Cambridge, MA, p. 228-. (N. del E.)

miento lógico es también común a todos nosotros. Pero esta capacidad humana común, que opera incluso bajo condiciones de completa separación del mundo y de la experiencia, y que es rigurosamente "interna" a nosotros, sin vínculo ninguno con nada "dado", es incapaz de comprender nada y, dejada a sí misma, es completamente estéril. Sólo bajo condiciones en que el ámbito común *entre* los hombres está destruido y lo único fiable que queda son las tautologías carentes de sentido de lo autoevidente puede esta capacidad humana volverse "productiva" y desarrollar sus propias líneas de pensamiento, cuya característica política principal consiste en comportar siempre un poder que compele a la persuasión. Equiparar el pensamiento y la comprensión con estas operaciones lógicas significa rebajar la capacidad de pensamiento —a la que durante milenios se ha tenido por la más alta capacidad del hombre— a su mínimo común denominador, en que ya no cuenta ninguna diferencia dentro de la existencia efectiva, ni siquiera la diferencia cualitativa entre la esencia de Dios y la de los hombres.

Para quienes se dedican a la búsqueda del significado y la comprensión, lo temible del surgimiento del totalitarismo no radica en que sea algo nuevo, sino en que ha sacado a la luz la ruina de nuestras categorías de pensamiento y patrones de juicio. La novedad es el reino del historiador, que, a diferencia del científico natural que trata con hechos siempre recurrentes, se ocupa de acontecimientos que ocurren siempre una sola vez. La novedad puede manipularse si el historiador se aferra a la causalidad y pretende ser capaz de explicar los acontecimientos por una cadena de causas que terminaron por llevar a ellos. En este caso el historiador sí que posa de "profeta vuelto de espaldas" (F. von Schlegel, *Athenaeum*, frag. 80), y lo único que le separa del don de la verdadera profecía parecen ser las lamentables limitaciones físicas del cerebro humano, incapaz por desgracia de contener y combinar correctamente todas las causas que están operando al mismo tiempo. La causalidad, sin embargo, es una categoría enteramente extraña y falseadora en las ciencias históricas. No sólo el verdadero significado de todo acontecimiento trasciende siempre de cualquier conjunto de "causas" pasadas que podamos asignarle (basta pensar en la grotesca disparidad entre "causa" y "efecto" en un acontecimiento como la Primera

Guerra Mundial[15]), sino que el pasado mismo sólo viene a existir con el acontecimiento mismo. Sólo cuando algo irrevocable ha ocurrido, podemos nosotros intentar trazar su historia hacia atrás. El acontecimiento ilumina su propio pasado; nunca puede deducirse de éste[16].

La historia viene a existir allí donde ocurre un acontecimiento lo suficientemente grande como para iluminar su propio pasado. Sólo entonces el caótico revoltijo de sucedidos pasados emerge como un relato que puede contarse, pues tiene un comienzo y un fin. Herodoto no es sólo el primer historiógrafo[17]; en palabras de Karl Reinhardt, "la historia existe desde Herodoto" ("Herodotus Persergeschichten" ["La historia de los persas de Herodoto"], en: *Vom Werken und Formen* [*De obras y formas*], 1948); es decir, el pasado griego se hizo historia por la luz que sobre él arrojaron las Guerras Médicas. Lo que el acontecimiento iluminador revela es un comienzo en el pasado, un comienzo que hasta este momento había permanecido oculto; el acontecimiento iluminador no puede sino aparecer como un fin de este comienzo recién descubierto. Sólo cuando en la historia futura ocurra un nuevo acontecimiento, se revelará este "fin" como un comienzo a los ojos de los historiadores del futuro. Y el ojo del historiador es sólo la mirada, disciplinada científicamente, de la comprensión humana; sólo como fin y culminación de todo lo que pasó antes, como "consumación de los tiempos", podemos *comprender* un acontecimiento; sólo

15. Uno de los problemas principales que el acontecimiento presenta por su misma naturaleza es que su significado e importancia siempre parece no sólo diferente, sino también mucho mayor que la de los elementos que encierra y la de las intenciones que provocaron su cristalización. ¿Quién podría dudar de que la significación e importancia históricas de la Primera Guerra Mundial trascendió de todos los elementos latentes de conflicto que estallaron en ella, así como de todo lo bueno y lo malo que los gobernantes implicados hubieran perseguido? En este caso concreto, incluso el factor de libertad que terminó por causar la cristalización de esos elementos y causó la guerra, empequeñece hasta lo ridículo.

16. Los elementos del totalitarismo encierran en sí sus orígenes si por "orígenes" no entendemos "causas". Los elementos por sí solos nunca causan nada. Se convierten en orígenes de acontecimientos si y cuando cristalizan repentinamente en formas fijas y definidas. Es la luz del acontecimiento mismo la que nos permite distinguir sus propios elementos concretos dentro del infinito número de las posibilidades abstractas, y es esta misma luz la que ha de guiarnos retrospectivamente hacia el oscuro y equívoco pasado de estos mismos elementos. En este sentido es legítimo hablar de los orígenes del totalitarismo, o de los de cualquier otro acontecimiento histórico.

17. El texto dice "hisotriographer", no "historian". (N. del T.)

en la acción procederemos de una manera natural a partir del conjunto modificado de circunstancias que el acontecimiento ha creado, es decir, sólo en la acción lo trataremos como un comienzo.

Quienquiera que en las ciencias históricas crea honestamente en la causalidad, está de hecho negando la materia de su propia ciencia[18]. Tal creencia puede ocultarse en la aplicación de categorías generales al curso íntegro de los sucesos, tales como desafío y respuesta, o en la búsqueda de tendencias generales, que pasan por ser los estratos "más profundos" de los que brotan los acontecimientos como síntomas accesorios. Tales generalizaciones y categorizaciones extinguen la luz "natural" que la propia historia ofrece y, por lo mismo, destruyen el verdadero relato que cada período histórico, con su singularidad única y significado eterno, tiene que decirnos. En un marco de categorías preconcebidas, la más tosca de las cuales es la causalidad, nunca pueden suceder acontecimientos en el sentido de algo irrevocablemente nuevo; la historia sin acontecimientos se convierte en la monotonía muerta de lo idéntico que se despliega en el tiempo, el *eadem sunt omnia semper* de Lucrecio[19].

Igual que en nuestras vidas personales nuestros peores miedos y mejores esperanzas nunca nos preparan adecuadamente a lo que nos viene realmente a pasar —pues en el momento en que un hecho, incluso el previsto, tiene lugar, todo cambia, y nunca podemos estar preparados para la inagotable literalidad de este "todo"—, así todo acon-

18. Por lo mismo, niega también la existencia de acontecimientos que, siempre de modo repentino e impredecible, cambian la fisonomía completa de una época dada. La creencia en la causalidad es, en otras palabras, el modo en que el historiador niega la libertad humana, que, en términos de las ciencias políticas e históricas, es la capacidad humana para un nuevo comienzo.

19. Que la disparidad entre "causa y efecto" hubiese de alcanzar proporciones tales que llegaran a convertirla en cómica, se ha convertido en una de las marcas de contraste de la historia y la política contemporáneas —y constituye, dicho sea de paso, una de las principales razones de que a los historiadores e ideólogos contemporáneos les tiente tanto alguna noción de causalidad objetiva o alguna creencia supersticiosa en la necesidad, sea como fatalidad o como salvación—. Con todo, una cierta disparidad entre los elementos objetivos y la acción humana libre, de un lado, y el acontecimiento en su majestuosa irrevocabilidad, originalidad y abundancia de significado, del otro, siempre está presente e impregna toda la realidad humana. Tal es también la razón de que no sepamos de ningún acontecimiento histórico que no dependa de una gran cantidad de coincidencias o respecto del cual no nos quepa imaginar una o más alternativas. La necesidad que toda la historiografía causalista presupone, consciente o inconscientemente, no existe en la Historia. Lo que sí existe realmente, es la irrevocabilidad de los acontecimientos, cuya incisiva efectividad

tecimiento de la historia humana revela un paisaje inesperado de acciones, sufrimientos y nuevas posibilidades, cuyo conjunto trasciende de la suma total de todas las intenciones y del significado de todos los orígenes. Tarea del historiador es detectar esto *nuevo* inesperado, con todas sus implicaciones, en cualquier período dado y poner de relieve todo el poder de su significado. Él ha de saber que su relato, aunque tiene un principio y un fin, discurre en un marco más amplio, que es la Historia misma[20]. Y la Historia es un relato que tiene muchos comienzos pero ningún fin. El fin en cualquier sentido estricto y último de la palabra sólo podría ser la desaparición del hombre de la Tierra. Pues a lo que el historiador llama fin, ya sea fin de un período o de una tradición o de toda una civilización, es un nuevo comienzo para quienes están vivos[21]. La falacia de todas las profecías de la desdicha yace en su desconsideración de este hecho sencillo pero fundamental.

No olvidar este hecho tendría para el historiador la importancia justa de controlar lo que los franceses llaman su *déformation profesionelle*. Puesto que el historiador se ocupa del pasado, es decir, de ciertos movimientos que la mente no podría siquiera captar si no hubieran venido a un cierto final, él sólo tiene que generalizar para ver por doquier un fin (y un fin fatal). A él le es del todo natural ver en la historia un relato con muchos fines y ningún comienzo; y esta inclinación se vuel-

en el campo de la acción política no significa que ciertos elementos del pasado hayan recibido una forma final y definitiva, sino que algo irremediablemente nuevo ha nacido. De esta irrevocabilidad sólo podemos escapar por sumisión a la secuencia mecánica del tiempo, sin acontecimientos y sin significado.

20. El historiador ha de tener sentido de la realidad, no necesariamente en el sentido de ser práctico y realista sino en el sentido de haber experimentado justamente el poder de todas las cosas reales, que consiste en su poder de superar y sobrepasar todas nuestras expectativas y cálculos. Y dado que esta cualidad sobrepoderosa de la realidad guarda una relación bastante obvia con el hecho de que los hombres, sin que importe lo bien o mal integrados que estén en la cofradía de sus iguales, permanecen siempre individuos a los que algún azar o providencia arrojó a la aventura de la vida en la Tierra, bien haría el historiador en recordar que es siempre un hombre solo el que se ve confrontado con, el que tiene que ajustarse a y el que trata de actuar en lo que todos los hombres juntos han hecho y han sufrido.

21. Un acontecimiento pertenece al pasado, marca un final, en la medida en que elementos que tienen sus orígenes en el pasado se reúnen juntos en su repentina cristalización; pero un acontecimiento pertenece al futuro, marca un comienzo, en la medida en que esta misma cristalización nunca puede deducirse de sus propios elementos, sino que viene causada invariablemente por algún factor que yace en el reino de la libertad humana.

ve verdaderamente peligrosa sólo cuando —por las razones que sean— las gentes empiezan a hacerse una filosofía a partir de la historia tal como ésta se presenta a los ojos profesionales del historiador. Casi todas las explicaciones contemporáneas de la llamada "historicidad" del hombre se han visto distorsionadas por categorías que, en el mejor de los casos, son hipótesis de trabajo para ordenar el material del pasado.

Afortunadamente, la situación de las ciencias políticas, cuya vocación más alta es ir a la búsqueda del significado y responder a la necesidad de una verdadera comprensión de los datos políticos, es bastante diferente. La gran importancia que el concepto de comienzo y de origen tiene para todas las cuestiones estrictamente políticas viene del simple hecho de que la acción política, como toda acción, siempre es en esencia el comienzo de algo nuevo; en cuanto tal, el comienzo es, en los términos de la ciencia política, la esencia misma de la libertad humana. La posición central que el concepto de comienzo y de origen han de tener en todo pensamiento político se ha perdido sólo desde que se ha permitido que las ciencias históricas abastezcan el terreno de la política con sus métodos y categorías. El hecho de que la palabra griega *arjé* significase ambas cosas: comienzo y gobierno, indicaba al pensamiento griego, en cambio, como cosa que va de suyo, la centralidad del origen. Y aunque los intérpretes contemporáneos lo pasen generalmente por alto, esta centralidad está completamente viva en la teoría de Maquiavelo del poder político, de acuerdo con la cual el acto de fundación —es decir, el comienzo consciente de algo nuevo— requiere el uso de la violencia y lo justifica. En su significado pleno, sin embargo, la importancia de los comienzos la descubrió el único gran pensador que vivió en un período que, en algunos aspectos, se asemeja al nuestro más que ninguno otro del registro de la Historia, y que, además, escribió bajo la conmoción de un final catastrófico que acaso se asemeje al que hemos llegado nosotros. San Agustín, en su *Civitas Dei* (l. XII, c. 20) decía: "*Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*" ("Para que hubiese un inicio fue creado el hombre, antes del cual nadie existía"). De acuerdo con san Agustín, al que con razón se le puede llamar el padre de toda la filosofía occidental de la Historia, el hombre no sólo tiene capacidad de comenzar, sino que él

mismo es este comienzo[22]. Si la creación del hombre coincide con la creación de un comienzo en el Universo (y ¿qué otra cosa significa esto sino la creación de la libertad?), entonces el nacimiento de hombres individuales, siendo nuevos comienzos, re-afirma el carácter *original* del hombre, de tal modo que el origen nunca puede volverse del todo cosa del pasado; el hecho mismo de la continuidad memorable de estos comienzos en la sucesión de las generaciones garantiza una historia que nunca puede acabar, por ser la historia de seres cuya esencia es comenzar.

A la luz de estas reflexiones, nuestro empeño por comprender una cosa que ha arruinado nuestras categorías de pensamiento y nuestros patrones de juicio aparece menos temible. Aunque hayamos perdido las unidades con que medir y las reglas bajo las que subsumir el caso particular, un ser cuya esencia es comenzar puede albergar en sí suficiente originalidad como para comprender sin categorías preconcebidas y como para juzgar sin ese repertorio de reglas consuetudinarias que es la moralidad. Si la esencia de toda acción, y en particular de la política, es hacer un nuevo comienzo, entonces la comprensión se vuelve la otra cara de la acción, a saber: se vuelve esa forma de cognición, distinta de tantas otras, por la que los hombres que actúan (y no los hombres entregados a contemplar cierto curso progresivo o fatal de la Historia) pueden terminar por aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y pueden reconciliarse con lo que insoslayablemente existe.

Como tal, el comprender es extraña empresa. Al final puede que no haga más que articular y confirmar lo que la comprensión previa, que consciente o inconscientemente siempre está implicada en la acción, presentía desde un inicio[23]. La comprensión no huirá de este círculo, sino que, al contrario, será consciente de que cualesquiera otros resultados estarían tan alejados de la acción —de la que el comprender es sólo la otra cara—, que simplemente no podrían ser verdaderos. Ni tampoco evitará el proceso de comprensión ese círculo que los lógicos

22. La llamada cadena de los hechos —una cadena de acontecimientos es, en rigor, una contradicción en los términos— se interrumpe a cada minuto con el nacimiento de un nuevo ser humano que trae al mundo un nuevo comienzo.

23. Por ejemplo, que los gobiernos totalitarios niegan de manera radical la libertad humana.

llaman "vicioso"; en esto puede incluso asemejarse de algún modo a la filosofía, en que los grandes pensamientos dan siempre vueltas en círculo, arrastrando a la mente humana a nada menos que un interminable diálogo entre ella misma y la esencia de todo lo que es[24].

En este sentido, todavía puede valer para nosotros la antigua oración con que el rey Salomón —quien sin duda algo sabía de acción política— pedía a Dios un "corazón comprensivo" como el mayor don que un hombre pueda recibir y desear. Tan apartado del sentimentalismo como de rutinas burocráticas, el corazón humano es la única cosa en el mundo capaz de tomar sobre sí la carga que el don divino de la acción ha puesto sobre nosotros: ser un comienzo y ser por ello capaz de iniciar. Salomón pedía en su oración este don en particular porque era un rey y sabía que sólo un "corazón comprensivo", no la mera reflexión o el mero sentimiento, nos hace soportable el vivir con otros hombres, eternos extraños, en un mismo mundo, y les hace posible a ellos el soportarnos a nosotros[25].

Si quisiéramos traducir el lenguaje bíblico a términos más próximos a nuestro modo de hablar (bien que apenas más precisos), podemos denominar al don del "corazón comprensivo" facultad de imaginar. A diferencia de la fantasía, que sueña algo, la imaginación se ocupa con la particular oscuridad del corazón humano y con la peculiar densidad que envuelve a todo lo real. Siempre que hablamos de la "naturaleza" o la "esencia" de una cosa, mentamos de hecho este núcleo intimísimo de cuya existencia nunca podemos estar tan seguros como lo estamos de la oscuridad y densidad. La verdadera comprensión no se cansa del interminable diálogo y de "los círculos viciosos", pues confía en que al cabo la imaginación captará al menos un destello de la siempre temible luz de la verdad. Distinguir imaginación de fantasía y movilizar su poder no significa que la comprensión de los asuntos humanos se vuelva "irracional". Al contrario, como dijo Wordsworth, la imaginación "no es sino otro nombre de … la clarividencia, de la amplitud de mente,/ y de la Razón en su más exaltado ánimo" (*The Prelude*, l. XIV, 190-192).

24. De las cosas y los acontecimientos.

25. Sólo en el paciente soportar el círculo no vicioso del comprender se disuelven todas las autocomplacencias y todas las formas de "sepa-más-de".

Sólo la imaginación nos permite ver las cosas en la perspectiva adecuada; nos hace suficientemente fuertes para poner a cierta distancia lo que se halla demasiado próximo, de modo que podamos verlo y comprenderlo no sesgada ni prejuiciosamente; nos hace suficientemente generosos para tender puentes sobre los abismos de lo remoto, hasta que podemos ver y comprender todo lo que está demasiado alejado de nosotros como si fuera asunto personal nuestro. Este distanciarse de ciertas cosas y este tender puentes hacia otras es parte del diálogo de la comprensión, para cuyos propósitos la experiencia directa establece un contacto demasiado próximo y el mero conocimiento levanta barreras artificiales.

Sin este tipo de imaginación, en que consiste realmente la comprensión[26], nunca conseguiríamos orientarnos en el mundo. Es la única brújula interna con que contamos. Somos contemporáneos sólo hasta donde alcanza nuestra comprensión. Si queremos estar en casa en esta tierra, incluso al precio de sentirnos en casa en este siglo, hemos de tomar parte en el interminable diálogo con la esencia del totalitarismo.

26. Sin este tipo de imaginación, y sin la comprensión que de él brota, nunca seríamos capaces de orientarnos en nuestro mundo.

XXXII

De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión[1]

Para combatir el totalitarismo se necesita comprender una sola cosa: el totalitarismo es la más radical negación de la libertad. Pero esta negación de la libertad es común a todas las tiranías y no es de primera importancia a la hora de comprender la naturaleza peculiar del totalitarismo. Desde luego que quien no puede ser movilizado cuando la libertad está amenazada, no se movilizará jamás. Hasta las admoniciones morales, el clamor contra crímenes sin precedentes en la Historia y no previstos por los Diez Mandamientos, seguirán siendo de poca ayuda. La existencia misma de movimientos totalitarios en el mundo no-totalitario, es decir, el atractivo que el totalitarismo ejerce sobre quienes cuentan con toda la información, y día sí, día también, son prevenidos frente a él, es un testimonio elocuente del desplome de la estructura entera de la moralidad; desplome del cuerpo completo de mandatos y prohibiciones que tradicionalmente habían traducido y encarnado las ideas fundamentales de libertad y de justicia en términos de relaciones sociales y de instituciones políticas.

Hay mucha gente, sin embargo, que duda de que tal desplome sea una realidad. Se inclinan más bien a pensar que ha ocurrido un accidente, tras el cual el deber de cada uno radica en restaurar el antiguo orden, apelar al antiguo saber acerca del bien y del mal, movilizar los antiguos instintos que tendían al orden y a la seguridad. A cualquiera que piense o hable de otro modo se lo etiqueta de "profeta de la desdicha", cuyo carácter lúgubre amenaza con velar el sol que brilla sobre bien y mal por toda la eternidad.

1. Manuscrito grapado con el de "Comprensión y política" en el Legado Arendt de la Biblioteca del Congreso, y que es, en efecto, la continuación temática del anterior —*cfr.* la correspondiente nota introductoria—. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

El caso es que los "profetas de la desdicha", los pesimistas históricos de finales del XIX y principios del XX de Burckhard a Spengler, quedaron fuera de circulación por la realidad de catástrofes cuya magnitud y horror nadie nunca anticipó. Determinados desarrollos, sin embargo, sí pudieron aparentemente haberse previsto y de hecho lo fueron. Aunque muy pocas de estas predicciones tuvieron lugar en el siglo XIX, sí pueden encontrarse en el siglo XVIII, y fueron pasadas por alto porque nada parecía justificarlas. Merece la pena, por ejemplo, saber lo que Kant, en 1793, tenía que decir sobre "el equilibrio de poder" como solución a los conflictos que surgían del sistema europeo de naciones-Estado: "El llamado equilibrio de las potencias en Europa es un puro fantasma, como esa casa de Swift, construida en tan perfecta armonía con todas las leyes del equilibrio, que se vino abajo en el mismo momento en que un gorrión dio en posarse sobre ella"[2]. El equilibrio alcanzado por el sistema de naciones-Estado no era un puro fantasma, pero sí se vino abajo exactamente como Kant había predicho. En palabras de un historiador moderno: "La prueba de fuego del equilibrio de poder está en aquello mismo que pretende desterrar: la guerra" (Hajo Holborn, *The Political Collapse of Europe*).

De perspectivas más vastas y, sin embargo, más próximo a la realidad es otro autor del XVIII a quien no se suele contar entre los "profetas de la desdicha" y que es tan sereno y sobrio como Kant, e incluso más sosegado que él —aún no había tenido lugar la Revolución francesa—. Difícilmente hay un acontecimiento de alguna relevancia de nuestra historia reciente que no pueda encajar en los esquemas conceptuales de Montesquieu.

Montesquieu fue el último en inquirir acerca de la naturaleza del gobierno, es decir, el último en preguntarse qué hace que el gobierno sea lo que es ("sa nature est ce qui le fait être tel", *El espíritu de las leyes*, l.III, cap. 1). Pero Montesquieu añadió a ésta una segunda cuestión que es enteramente original: ¿Qué hace que un gobierno actúe como actúa? Descubrió, pues, que cada gobierno no sólo tiene su "estructura particular", sino también un "principio" particular que lo

2. "Acerca del dicho: 'será correcto en teoría, pero en la práctica no funciona'", Ak. VIII, 311/312. (N. del T.)

pone en movimiento. La ciencia política actual ha desterrado ambas preguntas porque en cierto modo son precientíficas; ellas remiten a una comprensión previa, que únicamente se expresa en el poner nombre: "esto es una república", "esto es una monarquía", "esto es una tiranía". Con todo, estas preguntas inician el diálogo de la comprensión verdadera al preguntar qué es lo que permite reconocer a un Estado como república, como monarquía o como tiranía. Y tras dar la respuesta tradicional a la pregunta tradicional (afirmando que una república es un gobierno constitucional en que el poder soberano está en manos del pueblo; que una monarquía es un gobierno legal en que el poder soberano está en manos de un hombre; y que una tiranía es un gobierno alegal en que el poder es ejercido por un hombre a su arbitraria voluntad), Montesquieu añade que en una república el principio de acción es la virtud, que, psicológicamente, él equipara al amor a la igualdad; que en una monarquía el principio de acción es el honor, cuya expresión psicológica es la pasión por distinguirse; y que en una tiranía el principio de acción es el miedo.

Es llamativo y extraño el que Montesquieu, famoso ante todo por su descubrimiento y articulación de la división de poderes en ejecutivo, legislativo y judicial, defina los gobiernos como si el poder fuese necesariamente soberano e indivisible. Curiosamente, fue Kant, y no Montesquieu, quien redefinió la estructura de los gobiernos de acuerdo con los principios del propio Montesquieu.

En *La paz perpetua* Kant introduce una distinción entre "formas de dominación" (*Formen der Beherrschung*) y formas de gobierno. Las formas de dominación se distinguen de acuerdo únicamente con la sede del poder: todos los Estados en que el príncipe tiene poder soberano indiviso son llamados autocracias; si el poder está en manos de la nobleza, la forma de dominación es la aristocracia; y si el pueblo ejerce poder absoluto, la dominación se produce en la forma de democracia. La perspectiva de Kant es que todas estas formas de dominación (como la propia palabra indica) son, en rigor, ilegales. El gobierno constitucional o legal se establece por medio de la división de poderes, de modo que no sea un mismo organismo (o un mismo hombre) el que hace las leyes, las aplica y se juzga luego a sí mismo. De acuerdo con este nuevo principio, que procede de Montesquieu y que encontró expresión inequí-

voca en la Constitución de los Estados Unidos, Kant señalaba dos estructuras básicas de gobierno: el gobierno republicano, basado en la división de poderes incluso si hay un príncipe a la cabeza del Estado; y el gobierno despótico, en que los poderes de legislar, aplicar las leyes y juzgar no están separados. En el sentido político concreto, el poder es necesario y se encarna en la posesión de los medios de violencia para la ejecución de las leyes. Donde, en consecuencia, el poder ejecutivo no está separado de, ni controlado por los poderes legislativo y judicial, la fuente de la ley ya no puede ser la razón y la deliberación, sino que lo es el poder mismo. Esa forma de gobierno para la que el *dictum*: "La Fuerza es el Derecho" suena verdadera[3], es despótica; lo cual vale con independencia de todas las demás circunstancias: una democracia gobernada por decisiones mayoritarias pero no controlada por la ley es sencillamente tan despótica como una autocracia.

Es cierto que ni siquiera la distinción de Kant resulta ya del todo satisfactoria. Su principal debilidad está en que bajo la relación entre la ley y el poder yace la asunción de que la fuente de la ley es la razón del hombre (todavía en el sentido de *lumen naturale*) y la fuente del poder es la voluntad del hombre. Ambas asunciones son cuestionables tanto sobre bases históricas como sobre bases filosóficas. No podemos discutir aquí estas dificultades, ni necesitamos hacerlo. Para nuestro propósito, que es aislar la naturaleza de una forma de gobierno nueva y sin precedentes, parece prudente recurrir primero a los criterios tradicionales —aun cuando ya no sean aceptados sobre la base de la tradición—. Al buscar la naturaleza del gobierno totalitario, su "estructura" en los términos de Montesquieu, usaremos también la distinción kantiana entre formas de dominación y formas de gobierno, así como entre gobierno constitucional —o, en sus palabras, "republicano"— y despótico.

El descubrimiento de Montesquieu de que cada forma de gobierno tiene su propio principio inherente, el cual pone en movimiento al gobierno y orienta todas sus acciones, entraña gran relevancia. No sólo este principio de motivación guarda estrecha relación con la experiencia histórica (siendo el honor, obviamente, el principio de la monarquía

3. Se trata del juego de palabras "Might is Right". (N. del T.)

medieval basada en la nobleza, como la virtud era el principio de la República romana), sino que en cuanto principio de movimiento introducía la historia y el proceso histórico en estructuras de gobierno que, tal como los griegos las descubrieron y definieron, se concebían como inmóviles e inamovibles. Antes del descubrimiento de Montesquieu, el único principio de movimiento conectado con las formas de gobierno era el cambio a peor, la perversión que transformaba una aristocracia (el gobierno de los mejores) en una oligarquía (el gobierno de una camarilla en su propio beneficio), o que subvertía en tiranía una democracia que ha degenerado en oclocracia (gobierno del populacho).

Los principios que mueven y guían según Montesquieu —la virtud, el honor, el miedo— eran principios en la medida en que regían tanto la acción del gobierno como las acciones de los gobernados. El miedo en la tiranía no es sólo el de los súbditos respecto del tirano, sino asimismo el miedo del tirano respecto de sus súbditos. Miedo, honor y virtud no son meramente motivos psicológicos, sino los propios criterios según los cuales se dirige y juzga toda la vida pública. De la misma manera que el orgullo de un ciudadano en una república es el no ejercer dominación sobre sus conciudadanos en los asuntos públicos, así el honor de un súbdito en una monarquía está en distinguirse de los demás y en ser por ello públicamente honrado. Al establecer estos principios, Montesquieu no estaba sugiriendo que todas las personas se comportasen en todos los momentos de acuerdo con los principios del gobierno bajo el que habían ido a vivir, ni que en una república las gentes no supieran lo que era el honor, o en una monarquía lo que era la virtud. Tampoco habla él de "tipos ideales". Más bien analiza la vida pública de los ciudadanos, no la vida privada de las personas, y descubre que en esta vida pública —esto es, en la esfera en que todos los hombres actúan juntos preocupándose de cosas que son de igual preocupación para cada uno de ellos— la acción se determina por ciertos principios. Si se desatienden estos principios y dejan de tenerse por válidos los criterios específicos de comportamiento, las propias instituciones políticas corren peligro.

Bajo la distinción de Montesquieu entre la naturaleza del gobierno (lo que le hace ser lo que es) y el principio que lo mueve o guía (lo que lo pone en movimiento mediante acciones) yace otra diferencia; y se

trata de un problema que ha atormentado al pensamiento político desde su comienzo y que Montesquieu indica, pero no resuelve, con su distinción entre el hombre como ciudadano (como miembro de un ordenamiento público) y el hombre en cuanto individuo. En caso de conquista, por ejemplo, "el ciudadano puede perecer y el hombre sobrevivir" (*"le citoyen peut périr, et l'homme rester"*, *El espíritu de las leyes*, l. X, cap. 3). En el pensamiento político moderno se suele afrontar este problema como el de la distinción entre vida pública y vida privada, o entre la esfera de la política y la esfera de la sociedad; y su aspecto más embarazoso se cifra, de manera convencional, en el supuesto doble patrón de moralidad que entraña.

En el pensamiento político moderno —en la medida en que sus categorías centrales proceden del descubrimiento por parte de Maquiavelo del poder como el centro de toda la vida política, y de las relaciones de poder como las leyes supremas de la acción política—, el problema del individuo y del ciudadano se ha complicado y oscurecido con el dilema entre la legalidad como el centro del gobierno constitucional doméstico y la soberanía arbitraria como el estado natural en el campo de las relaciones internacionales. Parece entonces que nos confrontamos con dos líneas de duplicidad al juzgar correctas o incorrectas las acciones —el doble patrón que origina el estatuto simultáneo del hombre como ciudadano y como individuo, y el doble patrón que origina la diferenciación de la política exterior respecto de la interior—. Ambos problemas son pertinentes en nuestro esfuerzo de comprender la naturaleza del totalitarismo, pues los gobiernos totalitarios pretenden haber solucionado ambos. La distinción y el dilema entre política exterior y política doméstica se resuelve con la pretensión de dominio universal. Pretensión que a su vez se sustancia tratando a cada país conquistado, sin la más mínima consideración a su propia legalidad, como un previo transgresor de la ley totalitaria y castigando a sus habitantes de acuerdo con leyes que se aplican retroactivamente. O en otras palabras, la pretensión de dominio universal es idéntica a la pretensión de establecer una nueva ley en la Tierra que sea universalmente válida. Para la mente totalitaria, toda la política exterior se disfraza, en consecuencia, de política doméstica, y todas las guerras en el extanjero son, de hecho, guerras civiles. Por su parte, la distinción y

el dilema entre ciudadano y individuo, con las perplejidades que acompañan a la dicotomía entre vida pública y vida personal, quedan eliminados con la pretensión totalitaria a una dominación total del hombre.

Para Montesquieu, sólo el dilema entre ciudadano e individuo era un problema político real. El conflicto entre política interior y exterior, como un conflicto entre la ley y el poder, sólo existe mientras se mantenga que el poder es indivisible y soberano. Montesquieu, igual que Kant, sostuvo que únicamente la división de poderes puede garantizar el gobierno de la ley, y que una federación mundial resolvería a la larga los conflictos de soberanía. Un paso eminentemente práctico hacia la identificación de la política exterior y la interior se dio en el Artículo 7 de la Constitución de los Estados Unidos, que en perfecta sintonía espiritual con Montesquieu establece que, conjuntamente con la Constitución y con las leyes promulgadas constitucionalmente, "todos los tratados firmados... por la autoridad de los Estados Unidos serán ley suprema del país".

La distinción entre el ciudadano y el individuo se vuelve un problema tan pronto como se toma conciencia de la discordancia entre la vida pública, en que soy un ciudadano como todos los demás ciudadanos, y la vida personal, en que soy un individuo distinto de todos los demás. La igualdad ante la ley no es sólo el rasgo distintivo de las repúblicas modernas, sino que también, en un sentido más profundo, prevalece en todos los gobiernos constitucionales como tales, en que todos quienes viven bajo una constitución deben recibir de ella por igual lo que es legítimamente suyo. La ley en todas las formas constitucionales de gobierno determina y provee el *suum cuique*: por medio de él todos y cada uno reciben lo que es suyo.

La regla del *suum cuique* nunca se extiende, sin embargo, a todas las esferas de la vida. No existe *suum cuique* que pudiera determinarse y proporcionarse a los individuos en sus vidas personales. El hecho mismo de que en todas las sociedades libres todo lo que no está explícitamente prohibido está permitido, revela esta situación con claridad. La ley define los límites de la vida personal, pero no puede tocar lo que ocurra dentro de ellos. A este respecto la ley cumple, pues, dos funciones: regula la esfera público-política en que los hombres actúan

concertadamente como iguales y donde comparten destino, mientras que al mismo tiempo circunscribe el espacio en que se desenvuelven nuestros destinos individuales —destinos que son tan dispares que nunca habrá dos biografías iguales—. En su sublime generalidad, la ley nunca puede prever y proveer el *suum* que cada uno recibe en su irrevocable unicidad. Las leyes, una vez establecidas, se aplican siempre de acuerdo con los precedentes del caso; el problema con los hechos y sucesos de la vida personal es que esta vida queda destruida en su misma esencia tan pronto como se la juzga con criterios comparativos o a la luz de precedentes. Podría definirse el filisteísmo, y explicar su efecto entumecedor sobre la creatividad de la vida humana, como el intento de, por medio de una transformación moralizante de las costumbres en "leyes" generales de comportamiento que sean igualmente válidas para todos, juzgar por casos precedentes aquello que por definición desafía a todo precedente.

El problema de la discordancia entre vida pública y vida personal, entre el hombre como ciudadano y el hombre como individuo, no es sólo, obviamente, el que las leyes nunca puedan usarse para guiar y juzgar las acciones de la vida personal, sino también el que los propios criterios de lo justo y lo injusto no son idénticos en ambas esferas y con frecuencia entran incluso en conflicto. El que tales conflictos —que van desde el hombre que se salta las leyes de tráfico porque su mujer se está muriendo, hasta el tema central de *Antígona*— sean tenidos siempre por irresolubles, y el hecho de que los grandes trágicos pinten casi siempre a estos "transgresores de la ley" como actuando de acuerdo con una "ley superior", revelan la hondura de la experiencia del hombre occidental a propósito de la calamidad de la ciudadanía incluso en el mejor cuerpo político. Por extraño que parezca, en esta particular experiencia le han abandonado al hombre occidental hasta sus filósofos, los cuales ponen sus mejores esfuerzos en soslayar la cuestión elevando la ley civil a un grado de universalidad inequívoca que en realidad nunca tiene. El famoso imperativo categórico kantiano: "Actúa de tal forma que la máxima de tu acción pueda convertirse en ley universal", va sin duda a la raíz del asunto, por cuanto quintaesencia la pretensión que la ley nos plantea. Pero esta rígida moralidad desatiende la simpatía y la inclinación; se convierte además en una fuente real del actuar

mal en todos los casos en que ninguna ley universal, ni siquiera la imaginada ley de la razón pura, puede determinar lo que es bueno en un caso particular.

Ni siquiera en la esfera personal en que no hay leyes universales que puedan determinar inequívocamente lo que sea correcto e incorrecto, son las acciones del hombre completamente arbitrarias. El hombre se guía en la esfera personal no por leyes bajo las que puedan subsumirse casos, sino por principios, como la lealtad, el honor, la virtud, la fe, que, por así decir, trazan un mapa de ciertas direcciones. Montesquieu nunca se preguntó si estos principios no podían tener, en sí mismos, cierto poder cognitivo para juzgar o incluso crear lo que es correcto e incorrecto. Pero lo que él sí descubrió cuando a la estructura del gobierno definida a la manera tradicional añadió un principio de movimiento que es el único que hace actuar a los hombres, gobernantes y gobernados, fue que la ley y las relaciones de poder sólo pueden definir, en cualquier forma dada de política, los límites dentro de los cuales discurre una esfera de vida enteramente diferente, no pública. Y de esta esfera no pública es de la que brotan las fuentes de la acción y del movimiento, en cuanto distinguidas de las fuerzas estructurales de la ley y del poder. Los orígenes del movimiento y la acción yacen cercados por la ley y el poder, que en ocasiones los abruman.

Como otros antes que él, Montesquieu vio que estos principios de acción y sus patrones de corrección e incorrección variaban ampliamente en distintos países en distintas épocas. Y lo que es más importante, descubrió que cada estructura de gobierno, que se hace manifiesta en la ley y el poder, tiene su propio principio correlativo de acuerdo con el cual actuarán los hombres que vivan dentro de esa estructura. Lo cual, dicho sea de paso, fue lo único que le proporcionó, a él y a esos historiadores que vinieron después de él, las herramientas para describir la unidad peculiar de cada cultura. Dado que había una correspondencia obvia, históricamente patente, entre el principio del honor y la estructura de la monarquía, entre la virtud y el republicanismo, y entre el miedo (entendido no como una emoción psicológica sino como un principio de acción) y la tiranía, debía entonces haber algún suelo subyacente del que brotasen el hombre en calidad de indi-

viduo y el hombre en calidad de ciudadano. Montesquieu descubrió, en otras palabras, que, aun pudiendo haber conflicto, había algo más que discrepancia y conflicto en el dilema entre la esfera personal y la pública.

El fenómeno de la correspondencia entre las distintas esferas de la vida y el milagro de la unidad de las culturas y los períodos pese a las discrepancias y contingencias, indica que a la base de cada entidad histórica o cultural hay un suelo común que es a la vez fundamento y fuente, soporte y origen. El suelo común en que arraigan las leyes de una monarquía y del que brotan las acciones de sus súbditos lo define Montesquieu como la distinción; e identifica el honor, el principio-guía supremo en una monarquía, con el correspondiente amor a la distinción. La experiencia fundamental en que se fundan las monarquías y —podemos nosotros añadir— todas las formas jerárquicas de gobierno es la experiencia inherente a la condición humana de que los hombres se distinguen unos de otros, o sea, son de nacimiento diferentes entre sí. Todos sabemos, sin embargo, que, en oposición directa a ello y con validez no menos insistente, surge la experiencia opuesta, la de la igualdad inherente a todos los hombres, "nacidos iguales" y a los que sólo distingue su posición social. Esta igualdad —en la medida en que no es una igualdad ante Dios, Ser infinitamente superior ante el que todas las distinciones y diferencias se vuelven despreciables— ha significado siempre no sólo que todos los hombres, sin importar sus diferencias, tienen valor igual, sino también que la naturaleza ha garantizado a cada uno una suma igual de poder. La experiencia fundamental en que se fundan las leyes republicanas y de la que brota la acción de sus ciudadanos es la experiencia de vivir junto con y en pertenencia a un grupo de hombres igualmente poderosos. Las leyes que regulan las vidas de los ciudadanos republicanos no están al servicio de la distinción; antes bien, restringen el poder de cada uno a fin de hacer sitio al poder de su congénere. El suelo común de la ley y la acción republicanas es, así, la comprensión de que el poder del hombre no está limitado en primer término por algún poder superior a él, Dios o la Naturaleza, sino por los poderes de los que son iguales a uno. Y el gozo que brota de esta comprensión, o sea, "el amor a la igualdad" en que consiste la virtud, procede de la experiencia de

que sólo por ser esto así, sólo porque hay igualdad de poder, el hombre no esta solo. Pues estar solo significa estar sin iguales: "Cada uno es cada uno, y todos solos, y así siempre", como reza la antigua canción infantil inglesa, que osa sugerir lo que para la mente humana sólo puede ser la tragedia suprema de Dios.

Montesquieu no acertó a indicar cuál era el suelo común en las tiranías de la estructura y la acción. Permítasenos por tanto cubrir esta laguna a la luz de sus propios descubrimientos. El temor, el principio que en la tiranía inspira la acción, guarda una relación fundamental con esa angustia que experimentamos en situaciones de completa soledad. Esta angustia revela el otro lado de la igualdad y corresponde al gozo de compartir el mundo con nuestros iguales. La dependencia e interdependencia de que precisamos en orden a hacer realidad nuestro poder (la cantidad de fuerza que es rigurosamente nuestra propia) se vuelve una fuente de desesperación siempre que, en la completa soledad, nos percatamos de que un hombre solo no tiene ningún poder en absoluto, sino que siempre lo abruma y derrota un poder superior. Si un hombre solo tuviera fuerza suficiente para oponer su poder al poder de la naturaleza y de la circunstancia, él no tendría necesidad de compañía. La virtud se alegra de pagar el precio de un poder limitado a cambio de la bendición de existir junto con otros hombres; el miedo es el desesperar de la impotencia individual por parte de quienes han renunciado, por cualquier razón, a "actuar concertadamente". No hay virtud, no hay amor a la igualdad, que no tenga que superar esta angustia del desamparo, pues no hay vida humana que no sea vulnerable a un desamparo total, sin recurso a la acción, así fuera sólo cara a la muerte. El miedo como principio de acción es en cierto sentido una contradicción en los términos, ya que el miedo es justamente el desesperar por la imposibilidad de la acción. El miedo, en cuanto distinto de los principios de virtud y honor, no tiene poder para autotrascenderse y por ello es verdaderamente antipolítico. El miedo como principio de acción sólo puede ser destructivo o, en palabras de Montesquieu, "autodegenerativo". La tiranía es por ello la única forma de gobierno que porta en sí los gérmenes de su destrucción. Las circunstancias externas causan el declive de otras formas de gobierno; las tiranías, por el contrario, de-

ben su existencia y su supervivencia a tales circunstancias externas que impiden su autodegeneración (*El espíritu de las leyes*, l.VII, cap. 10).

De este modo, el suelo común sobre el que puede erigirse la ausencia de legalidad y del que brota el miedo es la impotencia que sienten todos los hombres que están radicalmente aislados. Un hombre que se enfrenta a todos los demás no experimenta la igualdad de poder entre los hombres, sino sólo ese poder abrumador que combina el de todos los demás contra el suyo propio. La gran ventaja de la monarquía, o de todo gobierno jerárquico, está en que los individuos cuya "distinción" define su posición en la sociedad y en la política nunca se confrontan a un "todos los demás" indistinto e indiscernible, contra el cual ellos sólo puedan contar con su propia, absoluta minoría de uno solo. El peligro específico de todas las formas de gobierno basadas en la igualdad es que en el momento en que quiebra o se transforma la estructura de legalidad —en cuyo marco la experiencia del igual poder recibe su sentido y dirección—, en ese momento los poderes iguales entre los hombres iguales se cancelan unos a otros y lo que queda es la experiencia de la absoluta impotencia. De la convicción de la impotencia propia y del miedo al poder de todos los otros surge la voluntad de dominar, que es la voluntad del tirano. Justo como la virtud es amor a la igualdad de poder, así el miedo es realmente la voluntad de poder o, en su forma pervertida, el ansia de poder. Dicho en términos concretos y políticos, no existe más voluntad de poder que la voluntad de dominar. Pues el poder mismo en su sentido verdadero nunca puede ser poseído por un hombre solo; el poder viene al ser misteriosamente, por así decir, siempre que los hombres actúan "concertadamente", y el poder desaparece no menos misteriosamente siempre que un hombre lo es todo por sí mismo. La tiranía, basada en la impotencia esencial de todos los hombres que están solos, es la tentativa, la *hybris* de ser como Dios, con una investidura individual del poder en completa soledad.

Estas tres formas de gobierno —monarquía, republicanismo, tiranía— son auténticas porque los suelos sobre los que se levantan sus estructuras (la distinción de cada uno, la igualdad de todos, la impotencia) y de los que brotan sus principios de movimiento son elementos

genuinos de la condición humana y reflejan experiencias humanas primarias. La cuestión con la que ahora nos aproximaremos al totalitarismo es la de si esta forma de gobierno sin precedentes puede o no pretender un suelo igualmente genuino, aun cuando oculto hasta hoy, en la condición humana sobre la Tierra; un suelo que sólo podría revelarse bajo las circunstancias de una unidad global de toda la humanidad —circunstancias que ciertamente carecen de precedentes tanto como el propio totalitarismo—.

2

Antes de entrar en materia, bueno será admitir que al menos somos conscientes de una dificultad básica de esta aproximación. Para la mente contemporánea no hay quizá nada tan desconcertante en las definiciones de Montesquieu como el hecho de que él acepte al pie de la letra las autointerpretaciones y autocomprensiones que los gobiernos tienen de sí mismos. Que él no busque motivos ulteriores detrás de la comprobación de la virtud en la república, el honor en la monarquía o el temor en la tiranía, parece tanto más sorprendente en un autor que está reconocido como el primero en observar la gran influencia de los factores "objetivos", tales como las circunstancias climáticas, sociales y similares, en la formación de las instituciones propiamente políticas.

Con todo, en ésta como en otras materias, la verdadera comprensión apenas tiene otra opción. Las fuentes hablan, y lo que revelan es la autocomprensión así como la autointerpretación de personas que actúan y que creen saber lo que están haciendo. Si les negamos esta capacidad y pretendemos que nosotros lo sabemos mejor que ellos y podemos decirles cuáles son sus "motivos" reales o qué "tendencias" reales representan ellos objetivamente —sin que importe lo que ellos mismos piensen—, entonces les hemos desposeído de su misma capacidad de hablar en la medida en que el hablar tenga un sentido. Si, por ejemplo, Hitler se refirió una y otra vez a los judíos como el centro negativo de la historia del mundo, y en apoyo de su opinión, diseñó fábricas para liquidar a todas las personas de origen judío, es un sinsentido declarar que el antisemitismo no fue de gran relevancia en la

construcción de su régimen totalitario o que él meramente padecía un desgraciado prejuicio. La tarea de los científicos sociales es descubrir el fondo histórico y político que soporta al antisemitismo, pero bajo ninguna circunstancia lo es el concluir que los judíos eran sólo sustitutos de la *petite bourgeoisie* o que el antisemitismo es una subrogación de un complejo de Edipo, o cualquier otra cosa por el estilo. Los casos en que la gente miente conscientemente y, por seguir con nuestro ejemplo, pretenden odiar a los judíos mientras que lo que de verdad quieren es asesinar a la burguesía, son muy raros y fácilmente detectables. En todos los demás casos, la autocomprensión y la autointerpretación son la base misma de todo análisis y comprensión.

Por tanto, en el intento de comprender la naturaleza del totalitarismo, nosotros preguntaremos de buena fe las cuestiones tradicionales a propósito de la naturaleza de esta forma de gobierno y del principio que la pone en movimiento. Desde el auge del enfoque científico en las humanidades, o sea, con el desarrollo del historicismo moderno, de la sociología y la economía, tales cuestiones ya no se han considerado adecuadas para promover la comprensión; Kant fue de hecho el último en pensar según esas líneas de la filosofía política tradicional. Con todo, mientras nuestros patrones de precisión científica no han dejado de crecer y hoy son más altos que nunca antes, nuestros patrones y criterios de verdadera comprensión parecen no haber dejado de declinar. Con la introducción en las ciencias sociales de categorías de valoración completamente extrañas y frecuentemente absurdas, los patrones y criterios de comprensión están más bajos que nunca. La precisión científica no tolera ninguna comprensión que vaya más allá de los estrechos límites de la escueta facticidad, y por esta arrogancia ha pagado un alto precio, ya que las salvajes supersticiones del siglo veinte, revestidas de un cientificismo embaucador, empezaron a suplir sus deficiencias. Hoy la necesidad de comprender ha crecido hasta hacerse desesperada, y da al traste con las pautas no sólo de la comprensión sino de la pura precisión científica, así como de la honestidad intelectual.

El gobierno totalitario carece de precedentes porque desafía a toda comparación. Ha hecho explotar la propia disyuntiva en que descansaban las definiciones de la naturaleza del gobierno desde el inicio del

pensamiento político occidental: la disyuntiva entre el gobierno legal, constitucional o republicano, de un lado, y el gobierno ilegal, arbitrario o tiránico, de otro. El régimen totalitario es "ilegal" en la medida en que desafía a la ley positiva; pero no es arbitrario en la medida en que obedece con estricta lógica y ejecuta con escrupulosa compulsión las leyes de la Historia o de la Naturaleza. La pretensión monstruosa del dominio totalitario, pero de apariencia incontestable, es que, lejos de ser "ilegal", bebe directamente de las fuentes de autoridad de que todas las leyes positivas —basadas en la "ley natural", o en la costumbre y la tradición, o en el hecho histórico de la revelación divina— reciben su legitimación última. Lo que aparece como ilegal al mundo no-totalitario constituiría, a fuerza de inspirado en las fuentes mismas, una forma superior de legitimidad, una capaz de suprimir la mezquina legalidad de las leyes positivas que no pueden producir justicia en ningún caso singular, concreto, y por ello impredecible, sino que sólo pueden impedir la injusticia. La legalidad totalitaria, ejecutando las leyes de la Naturaleza o de la Historia, no se molesta en traducirlas a los criterios de bien y mal de los seres humanos individuales, sino que las aplica directamente a la "especie", a la humanidad. De las leyes de la Naturaleza y la Historia se espera que, si son ejecutadas con rigor, produzcan como su fin una única "Humanidad", y es esta expectativa la que subyace a la pretensión de dominio universal de todos los gobiernos totalitarios. La Humanidad, o mejor, la especie humana, es considerada como la portadora activa de estas leyes, mientras que el resto del universo sólo está pasivamente determinado por ellas.

En este punto sale a la luz una diferencia fundamental entre la concepción totalitaria de la ley y toda otra concepción de ella. Es verdad que la Naturaleza o la Historia, en cuanto fuente de autoridad de las leyes positivas, podía en la perspectiva tradicional revelarse al hombre, ya como *lumen naturale* en la ley natural, ya como voz de la conciencia en la ley religiosa revelada históricamente. Pero esto difícilmente hacía de los seres humanos encarnaciones vivientes de tales leyes. Al contrario, las leyes —como autoridad que requería obediencia— permanecían distinguidas de las acciones de los hombres. Comparadas con las fuentes de autoridad, las leyes positivas de los hombres se consideraban cambiantes y cambiables según las circunstancias. En todo

caso, estas leyes eran más permanentes que las acciones siempre y rápidamente cambiantes de los hombres, y recibían su permanencia relativa de lo que, en términos mortales, era la presencia atemporal de sus fuentes de autoridad.

En la interpretación totalitaria todas las leyes se vuelven, en cambio, leyes de movimiento. La Naturaleza o la Historia ya no son fuentes estabilizadoras de autoridad para las leyes que gobiernan las acciones de los hombres mortales, sino que ellas mismas son movimientos. Y por tanto sus leyes, aunque pueda requerirse inteligencia para percibirlas o comprenderlas, nada tienen que ver con la razón ni con la permanencia. A la base de la creencia de los nazis en las leyes raciales yace la idea darwinista del hombre como un producto más o menos accidental de la evolución natural —evolución que no se detiene necesariamente en la especie de los seres humanos tal como la conocemos—. A la base de la creencia de los bolcheviques en las clases sociales yace la noción marxista del hombre como el producto de un gigantesco proceso histórico que se está acelerando hacia el fin del tiempo histórico —o sea, un proceso que tiende a abolirse a sí mismo—. El término mismo de "ley" ha cambiado de significado; de denotar el marco de estabilidad en el seno del cual las acciones humanas debían tener lugar, y se permitía que tuvieran lugar, se ha convertido en la pura expresión de estos movimientos en sí mismos.

Las ideologías del racismo y del materialismo dialéctico transformaron la Naturaleza y la Historia, de suelos firmes que soportan la vida y la acción humanas, en fuerzas supragigantescas cuyos movimientos atraviesan a la humanidad, arrastrando consigo a todos los individuos tanto si quieren como si no —tanto si se suben a su carro triunfante como si caen aplastados bajo sus ruedas—. Ambas ideologías pueden ser distintas y complicadas; pero es sorprendente cómo a todos los efectos de política práctica estas ideologías resultan siempre en la misma "ley" de eliminación de individuos en aras del proceso o progreso de la especie. Con la eliminación de los individuos dañinos o superfluos, el movimiento natural o histórico se alza de sus propias cenizas como el fénix; pero a diferencia del pájaro fabuloso, esta humanidad que es la meta y al mismo tiempo la encarnación del movimiento, sea de la Historia o de la Naturaleza, requiere de sacrificios permanen-

tes, de la permanente eliminación de las clases o las razas hostiles, parásitas o insanas, en orden a realizar así su sangrienta eternidad.

Igual que en el gobierno constitucional se necesitan leyes positivas que traduzcan y hagan realidad el *ius naturale* inmutable o los mandatos eternos de Dios o las sempiternas costumbres y tradiciones de la Historia, así se necesita el terror para hacer realidad, para traducir a realidad viviente las leyes del movimiento de la Historia o de la Naturaleza. E igual que las leyes positivas que determinan en una sociedad dada las transgresiones de la ley son independientes de éstas, al punto de que la ausencia de transgresiones no hace superfluas las leyes sino que, al contrario, constituye su vigencia más perfecta, así también el terror en el gobierno totalitario, dejando de ser un medio para la supresión de la oposición política, se hace independiente de ésta y rige supremo cuando no hay ya ninguna oposición que se interponga en su camino.

Si la ley es, por tanto, la esencia del gobierno constitucional o republicano, el terror es la esencia del gobierno totalitario. Las leyes se establecieron para ser límites (por atender a una de las imágenes más antiguas: la invocación platónica de Zeus como el Dios de los límites, en *Leyes*, 843a) y mantenerse estables, permitiendo a los hombres moverse en su interior; bajo condiciones totalitarias, por el contrario, se disponen todos los medios para "estabilizar" a los hombres, para hacer a *los hombres* estáticos, a fin de prevenir todo acto imprevisto, libre o espontáneo, que pueda obstaculizar el libre curso del terror. La propia ley del movimiento, Naturaleza o Historia, señala a los enemigos de la Humanidad, y a ninguna acción de meros hombres se permite que interfiera con ella. Culpa e inocencia se vuelven categorías sin sentido; "culpable" es quien está en el camino del terror, o sea, quien, queriéndolo o sin querer, obstaculiza el movimiento de la Naturaleza o la Historia. Los gobernantes, en consecuencia, no aplican leyes, sino que ejecutan ese movimiento de acuerdo con la ley que le es inherente; no pretenden ser justos ni sabios, sino conocer "científicamente".

El terror congela a los hombres para abrir paso al movimiento de la Naturaleza o la Historia. Elimina a los individuos en aras de la especie, sacrifica a los hombres en aras de la humanidad —y no sólo a los

que resultan ser víctimas del terror, sino de hecho a todos los hombres en la medida en que este movimiento, con su propio comienzo y su propio fin, sólo puede ser estorbado por el nuevo comienzo y el fin individual en que consiste la vida de cada hombre—. Con cada nuevo nacimiento nace al mundo un nuevo inicio, y un nuevo mundo entra potencialmente en el ser. La estabilidad de las leyes, que erige los límites y canales de comunicación entre hombres que viven juntos y actúan concertadamente, protege este nuevo comienzo y asegura al mismo tiempo su libertad; las leyes aseguran la potencialidad de algo enteramente nuevo *y* la pre-existencia de un mundo común, la realidad de cierta continuidad trascendente que absorbe todos los orígenes y se nutre de ellos. El terror empieza por arrasar los límites de las leyes hechas por el hombre, pero no en beneficio de alguna voluntad tiránica arbitraria, no en beneficio del poder despótico de un hombre contra todos, y menos que nada en beneficio de una guerra de todos contra todos. El terror sustituye los límites y canales de comunicación entre los hombres individuales por un anillo de hierro que los presiona a todos ellos tan estrechamente, unos contra otros, que es como si los fundiese, como si fuesen un solo hombre. El terror, el siervo fiel de la Naturaleza o la Historia y el ejecutor omnipresente de su movimiento prefijado, fabrica la unidad de todos los hombres al abolir los límites de la ley que proporcionan el espacio vital para la libertad de cada individuo. El terror totalitario no coarta todas las libertades ni abole ciertas libertades esenciales, ni, al menos hasta donde llega nuestro limitado conocimiento de él, consigue erradicar de los corazones de los hombres el amor a la libertad; el terror totalitario, sencilla e implacablemente, presiona unos contra otros a todos los hombres tal como son, de modo que desaparezca el espacio mismo de la acción libre —que es la realidad de la libertad—.

El terror no existe ni a favor ni en contra de los hombres; existe para proveer al movimiento de la Naturaleza o la Historia de un instrumento incomparable de aceleración. Si el innegable automatismo de los sucesos históricos o naturales se concibe como la corriente de la necesidad, cuyo significado es idéntico a su ley de movimiento y que por tanto tiene cierta independencia de cualquier acontecimiento —el cual, al contrario, sólo puede considerarse una irrupción superficial y

transitoria de la ley profunda y permanente—, entonces la libertad igualmente innegable de todo hombre, que es idéntica al hecho de que cada hombre *es* un nuevo comienzo y de que, en este sentido, con él empieza el mundo de nuevas, sólo puede considerarse una interferencia improcedente y arbitraria en las fuerzas superiores. Cierto que tan ridícula impotencia no podría desviar definitivamente a estas fuerzas de su meta, pero sí podrían ser estorbadas y podría impedirse su plena realización. La humanidad, al ser organizada de tal manera que marche con el movimiento de la Naturaleza o la Historia, como si todos los hombres fuesen un solo hombre, acelera el movimiento automático de la Naturaleza o la Historia hasta una velocidad que nunca podría alcanzar por sí solo. En términos prácticos, esto significa que en todos los casos el terror ejecuta en el acto las sentencias a muerte que la Naturaleza ha pronunciado ya sobre razas o individuos no aptos, o que la Historia ha declarado ya para clases e instituciones moribundas, sin tener que esperar a la eliminación más lenta y menos eficiente que de todos modos iba presumiblemente a producirse.

En un gobierno totalitario perfecto, en que todos los individuos se han convertido en ejemplares de la especie, en que toda acción se ha transformado en aceleración y todo hecho en la ejecución de una sentencia a muerte —o sea, bajo las condiciones en que el terror como esencia del gobierno está perfectamente a cubierto de la perturbadora e improcedente interferencia de los deseos y necesidades humanas—, ya no hay necesidad de ningún principio de acción en el sentido de Montesquieu. Montesquieu necesitaba principios de acción porque para él la esencia del gobierno constitucional, es decir, la legalidad y la distribución del poder, era básicamente estable; tal esencia podía únicamente poner límites a las acciones en un sentido negativo, pero no establecer en sentido positivo sus principios. Dado que la grandeza, mas también la perplejidad, de todas las leyes en las sociedades libres es que se limitan a indicar lo que uno no debe hacer, y nunca lo que uno debe hacer, la acción política y el movimiento histórico permanecen en el gobierno constitucional libres e impredecibles; se conforman a la esencia del gobierno constitucional pero ella no los suscita.

Bajo condiciones totalitarias, esta esencia se ha convertido ella misma en movimiento: el gobierno totalitario *existe* únicamente en la me-

dida en que se mantiene en constante movilidad. Mientras el dominio totalitario no haya conquistado todo el orbe y, con el anillo de hierro del terror, fundido todos los individuos humanos en una humanidad, el terror en su doble función, como esencia del gobierno y como principio no de acción sino de movimiento, no puede quedar plenamente realizado. Añadir a esto un principio de acción, como el miedo, sería contradictorio. Pues hasta el miedo es todavía (de acuerdo con Montesquieu) un principio de acción y, como tal, de consecuencias impredecibles. El miedo siempre guarda relación con el aislamiento —que puede ser, bien su resultado, bien su origen— y con las experiencias concomitantes de impotencia y desamparo. El espacio que necesita la libertad para realizarse se transforma en un desierto cuando la arbitrariedad de los tiranos destruye los límites de las leyes que preservan y garantizan a cada uno el ámbito de libertad. El miedo es el principio de los movimientos humanos en este desierto de soledad y ausencia de prójimos; como tal, sigue siendo, sin embargo, un principio que guía las acciones de los hombres individuales, los cuales retienen en consecuencia un mínimo, un temeroso contacto con los otros hombres. El desierto en que se mueven estos hombres individuales, atomizados por el miedo, conserva una imagen, aunque distorsionada, del espacio que necesita la libertad humana.

La estrecha relación de los gobiernos totalitarios con el régimen despótico es muy evidente, desde luego, y se extiende a casi todas las áreas de gobierno. La abolición totalitaria de las clases y de aquellos grupos dentro de la población de que pudiera emerger verdadera distinción, en oposición a las distinciones creadas arbitrariamente de órdenes y de cuadros, no puede sino evocar la antigua fábula del tirano griego que, a fin de iniciar a un "colega" en las artes de la tiranía, lo sacó de la ciudad, le llevó a un trigal y allí cortó todos los manojos al mismo tamaño. Sin duda que el hecho de que en todos los gobiernos despóticos impere un simulacro de igualdad ha llevado a muchas buenas gentes al error de creer que la tiranía o la dictadura surgen de la igualdad, igual que el neoconservadurismo de nuestro tiempo procede de la radical abolición de todos los factores autoritarios jerárquicos y tradicionales que están presentes en todas las formas de despotismo. Al leer acerca de las políticas de expoliación económica tan caracte-

rísticas de la eficiencia a corto plazo e ineficiencia al largo de las economías totalitarias, no podemos sino recordar la vieja anécdota con que Montesquieu caracterizaba el gobierno despótico: en su deseo de recolectar las frutas maduras, los salvajes de Louisiana talaban los frutales, porque era más rápido y más sencillo (*El espíritu de las leyes*, l. I, cap. 13). Por otra parte, el terror, la tortura, y el sistema de espionaje que persigue los pensamientos secretos y peligrosos, han sido siempre pilares de las tiranías; y no es sorprendente que algunos tiranos conociesen incluso el terrorífico uso que puede hacerse de la inclinación humana a olvidar y del horror humano a ser olvidado. Bajo gobernantes despóticos las prisiones recibían con frecuencia el nombre de "lugares del olvido", tanto en Asia como en Europa, y a la familia y amigos del condenado a esta muerte en vida en el olvido se les prevenía a menudo de que serían castigados con sólo mencionar el nombre del condenado.

El siglo veinte nos ha hecho olvidar muchos horrores del pasado, pero no cabe duda de que los dictadores totalitarios, en caso de haber necesitado instruirse, habrían podido asistir a una escuela de rancio abolengo donde se han enseñado y evaluado todos los medios de violencia y engaño para el propósito de la dominación del hombre por el hombre. El uso totalitario de la violencia, y en especial del terror, es, sin embargo, distinto de todo ello, no ya porque trascienda las limitaciones del pasado, y no meramente porque al exterminio regular organizado y mecanizado de grupos enteros o poblaciones enteras no pueda llamárselo del todo "asesinato", ni siquiera "asesinato en masa", sino porque su característica básica es el opuesto cabal de todo terror policial y espía del pasado. Todas las similitudes entre las formas totalitaria y tradicional de tiranía, por impresionantes que puedan ser, conciernen a la técnica, y se aplican sólo a los estadios iniciales de dominio totalitario. Pero los regímenes sólo se vuelven verdaderamente totalitarios cuando han dejado atrás su fase revolucionaria y las técnicas necesarias para la toma y consolidación del poder —sin que por supuesto renuncien a ellas para el caso de que vuelvan a ser necesarias—.

Para el estudioso del totalitarismo, una razón mucho más tentadora en orden a equiparar esta forma de gobierno con la tiranía pura y

simple —y que es la única similitud que se sostiene directamente en el contenido específico de ambas formas— es que tanto el régimen totalitario como el tiránico concentran todo el poder en manos de un solo hombre, el cual usa este poder de manera tal que hace a todos los demás hombres absoluta y radicalmente impotentes. Si además recordamos el insano deseo del emperador romano Nerón, de quien dicen las leyendas antiguas que habría deseado que la totalidad de la humanidad hubiese tenido una sola cabeza, nos vienen inevitablemente a la memoria las experiencias de nuestro presente con el llamado *Führerprinzip*[4], que Stalin emplea en la misma, o incluso mayor medida que Hitler, y que opera sobre la asunción no sólo de que en una población dominada sobrevive una sola voluntad, sino también de que una sola mente basta para cuidar de todas las actividades humanas en general. Con todo, es también en este punto de máximo parecido entre el régimen totalitario y el tiránico donde la diferencia decisiva emerge con máxima claridad. En su demencia, Nerón deseaba verse confrontado con una sola cabeza, de modo que la tranquilidad de su mandato nunca más se viese amenazada por ninguna nueva oposición: aspiraba, por así decir, a descabezar a la humanidad de una vez y para siempre, aunque sabía que ello era imposible. El dictador totalitario, por el contrario, se siente como la sola y única cabeza de toda la raza humana: le preocupa la oposición política sólo en la medida en que hay que borrarla del mapa antes de que él pueda dar comienzo a su régimen de dominación total. Su propósito último no es la tranquilidad de su propio régimen, sino la imitación, en el caso de Hitler, o la interpretación, en el caso de Stalin, de las leyes de la Naturaleza o la Historia. Pero éstas son, como hemos visto, leyes de movimiento, que requieren de una constante movilidad, lo que por definición hace imposible el relajado disfrute de los frutos de la dominación, ese gozoso tiempo de los honores en el mandato del tirano (que fijaba al mismo tiempo los límites más allá de los cuales el tirano no tenía mayor interés en ejercer su po-

4. Principio nacionalsocialista de organización del Estado, propugnado ya en *Mi lucha*, en que el líder, dotado de legitimación personal o plebiscitaria, tiene potestad plena de nombrar a todos los demás dirigentes y cargos, que a su vez ejercen la misma competencia sobre sus subordinados. Contrario a las formas y equilibrios democráticos, pero equiparado a una ley de la naturaleza, debía extenderse a todas las áreas de la organización social. (N. del T.)

der). En agudo contraste con el tirano, el dictador totalitario no se cree un agente libre con poder para ejecutar su voluntad arbitraria, sino que más bien se cree el ejecutor de leyes que están por encima de él. La definición hegeliana de la libertad como penetración evidente en la "necesidad" y ajuste a ella, ha encontrado aquí una nueva y terrible realización. Para la imitación o la interpretación de estas leyes, el gobernante totalitario siente que se requiere de un único hombre y que todas los demás seres humanos, todas las demás mentes y voluntades, son rigurosamente superfluos. Esta convicción resultaría enteramente absurda si tuviéramos que asumir que en un arranque de megalomanía los gobernantes totalitarios creyesen haber acumulado y monopolizado en sí todas las posibles capacidades de la mente humana y la voluntad humana, es decir, si hubiéramos de creer que ellos se piensan verdaderamente infalibles. El gobernante totalitario no es, en suma, un tirano y sólo se lo llega a comprender si primero se comprende la naturaleza del totalitarismo.

En todo caso, si el gobierno totalitario tiene poco en común con las tiranías del pasado, aún tiene menos que ver con ciertas formas modernas de dictadura a partir de las cuales se desarrolló y con las que frecuentemente se lo ha confundido. Las dictaduras de partido único, sean de tipo fascista o de tipo comunista, no son totalitarias. Ni Lenin ni Mussolini fueron dictadores totalitarios, y ninguno supo siquiera lo que esto significaba realmente. La dictadura de Lenin fue una revolucionaria de partido único, cuyo poder descansaba principalmente en la burocracia del partido y de la que sería una réplica la que Tito trata hoy de construir. Mussolini fue principalmente un nacionalista y, a diferencia de los nazis, un verdadero adorador del Estado, con fuertes inclinaciones imperialistas; si el Ejército italiano hubiese sido mejor, él habría acabado probablemente como un dictador militar corriente, igual que en España, con la ayuda que le presta y las restricciones que le impone la Iglesia católica, trata de serlo Franco, que salió de la jerarquía militar. En los Estados totalitarios, ni el Ejército ni la Iglesia ni la burocracia estuvieron nunca en una posición de ejercer el poder o de restringirlo; todo poder ejecutivo está en las manos de la policía secreta (o de las formaciones de elite, que, como muestra el caso de la Alemania nazi y la historia del partido bolchevique, más pronto o más

tarde son incorporadas a la policía). En los Estados totalitarios, no se deja intacto a ningún grupo o institución del país, no ya porque tengan que "sin-tonizarse" con el régimen en el poder y apoyarlo hacia el exterior —lo que ya es bastante malo—, sino porque a largo plazo se supone que literalmente no han de sobrevivir. Viene aquí a cuento el ejemplo de los jugadores de ajedrez en la Unión Soviética, a los que un buen día se informó de que el ajedrez por el ajedrez era cosa del pasado. En este mismo espíritu, Himmler insistía a las SS en que para un verdadero nazi no había ninguna tarea susceptible de llevarse a cabo por mor de ella misma.

Además de la equiparación del gobierno totalitario con la tiranía y de su confusión con otras formas contemporáneas de dictadura, en particular con las de partido único, queda una tercera vía para intentar que el totalitarismo parezca más inofensivo y más dotado de precedentes, o bien menos relevante para los problemas políticos contemporáneos, a saber: la explicación del gobierno totalitario en Alemania o en Rusia en virtud de causas históricas o de otras causas aplicables sólo a ese concreto país. Contra este tipo de argumentación se alza, desde luego, el éxito propagandístico verdaderamente terrorífico que ambos movimientos han tenido fuera de sus países domésticos a pesar de la muy poderosa y muy informativa contrapropaganda de las fuentes más respetables y respetadas. Ninguna información sobre los campos de concentración de la Rusia soviética o las fábricas de la muerte en Auschwitz ha disuadido a los numerosos compañeros de viaje que ambos regímenes saben cómo atraerse. No obstante, aun dejando fuera de discusión el aspecto de su atractivo, existe un argumento más serio en contra de tal explicación: el hecho curioso de que la Alemania nazi y la Rusia soviética partieron de circunstancias históricas, económicas, ideológicas y culturales, que en muchos aspectos eran casi diametralmente opuestas, llegando sin embargo a ciertos resultados que son estructuralmente idénticos. Esto se pasa por alto con facilidad porque tales estructuras idénticas se hacen patentes sólo en el gobierno totalitario plenamente desarrollado. Y no sólo este punto se alcanzó en momentos de tiempo diferentes en Alemania y Rusia, sino que distintos campos de la actividad política y de otras actividades cayeron en él asimismo en diferentes momentos. A esta dificultad

hay que añadir otra circunstancia histórica. La Rusia soviética barcó hacia el totalitarismo sólo alrededor de 1930, y Alemai después de 1938. Hasta estos momentos, ambos países, aun niendo ya un gran número de elementos totalitarios, podían se derados dictaduras de partido único. Rusia se hizo plenamen litaria sólo después de los Procesos de Moscú, o sea, poco ant guerra, y Alemania sólo durante los primeros años de la gue Alemania nazi en particular nunca tuvo tiempo de realizar por su potencialidad de mal, la cual puede inferirse, con todo, del de las actas de los cuarteles generales de Hitler y de otros docu por el estilo. El cuadro se vuelve más confuso por el hecho de q pocas personas en la jerarquía nazi eran plenamente consciente planes de Hitler o de Bormann. La Rusia soviética, aunque mucho más avanzada en su gobierno totalitario, ofrece muy poco material de fuentes documentales, de suerte que cada aspecto concreto es siempre y necesariamente objeto de posible disputa, por más que sí sepamos lo suficiente como para alcanzar estimaciones y conclusiones globalmente correctas.

El totalitarismo tal como hoy lo conocemos en sus versiones bolchevique y nazi se desarrolló a partir de dictaduras de partido único que, igual que otras tiranías, emplearon el terror como medio para establecer un desierto de desamparo y soledad. Una vez alcanzada la famosa paz de los cementerios, el totalitarismo, sin embargo, no se dio por satisfecho, sino que de golpe y con renovado vigor convirtió el instrumento del terror en una ley objetiva de movimiento. El miedo, por otra parte, carece de objeto cuando la selección de las víctimas es ahora completamente independiente de toda referencia a las acciones o pensamientos del individuo. Aunque el afecto omnipresente en los países totalitarios sea ciertamente el miedo, éste ha dejado de ser un principio de acción y no puede ya servir como una guía de acciones concretas. La tiranía totalitaria carece de precedentes en tanto en cuanto funde juntas a las personas en un desierto de aislamiento y atomización y a continuación introduce un gigantesco movimiento en la paz del cementerio.

Ningún principio de acción tomado del reino de las acciones humanas —tales como la virtud, el honor, el miedo— es necesario ni po-

dría usarse para poner en movimiento un cuerpo político cuya esencia es la movilidad vehiculada por el terror. En lugar de ello, el totalitarismo descansa sobre un nuevo principio, que como tal exime por entero de la acción humana en cuanto acciones libres, y sustituye hasta el deseo y la voluntad de actuar por el ansia y la necesidad de penetrar con evidencia en las leyes del movimiento conforme a las que funciona el terror. Los seres humanos a los que se atrapa o arroja al proceso de la Naturaleza o la Historia por mor de acelerar su movimiento, sólo pueden devenir o los ejecutores o las víctimas de su ley inherente. De acuerdo con esta ley, quienes hoy eliminan a "las razas e individuos no aptos" o a "las clases moribundas y pueblos decadentes" pueden ser quienes mañana, por idénticas razones, deban ser ellos mismos sacrificados. Por tanto, lo que el régimen totalitario necesita es, en lugar de un principio de acción, un medio de preparar a los individuos igualmente bien para el papel de ejecutor y para el papel de víctima. Esta doble preparación, sustituto del principio de acción, es la ideología.

3

Las ideologías por sí mismas son tan poco totalitarias y su uso se restringe en tan escasa medida a la propaganda totalitaria como el terror por sí mismo se restringe al régimen totalitario. Tal como todos hemos aprendido para nuestro pesar, importa poco si la ideología es tan estúpida y está tan horra de auténtico contenido espiritual como el racismo, o si está saturada de lo mejor de nuestro tradición como el socialismo. Únicamente en las manos del nuevo tipo de gobiernos totalitarios llegan las ideologías a convertirse en el motor que dirige la acción política, y esto en el doble sentido de que las ideologías determinan las acciones políticas del gobernante y las hacen tolerables a la población gobernada. Llamo ideologías en este contexto a todos los *ismos* que pretenden haber encontrado la clave explicativa de todos los misterios de la vida y del mundo. Así, el racismo o el antisemitismo, mientras se limita a exaltar a los arios y a odiar a los judíos, no es una ideología sino una opinión irresponsable; se convierte en ideología únicamente cuan-

do pretende explicar el curso entero de la Historia como estando secretamente manipulado por los judíos, o como ocultamente sujeto a la lucha eterna de las razas, la mezcla de razas, o lo que sea por este estilo. De manera similar, el socialismo no es una ideología, hablando con propiedad, mientras describe las luchas de clases, invoca justicia para los desamparados y combate por una mejora o por un cambio revolucionario de la sociedad. El socialismo, o el comunismo, se convierte en ideología únicamente cuando pretende que toda la Historia es una lucha de clases, que el proletariado está determinado por leyes eternas a vencer en esta lucha, que se producirá entonces una sociedad sin clases y que, finalmente, el Estado desaparecerá. Dicho en otras palabras, las ideologías son sistemas de explicación de la vida y del mundo que pretenden explicarlo todo, el pasado y el futuro, sin necesidad de ulterior contrastación con la experiencia efectiva.

El último punto es crucial. Este arrogante emanciparse de la realidad y de la experiencia presagia, más que cualquier contenido efectivo, la conexión entre ideología y terror. Esta conexión no sólo hace del terror una característica omniabarcante del gobierno totalitario, en el sentido de que se dirige por igual contra todos los miembros de la población sin importar su culpabilidad o inocencia, sino que es también la condición misma de su permanencia. El pensamiento ideológico, en la medida en que es independiente de la realidad que existe, mira toda facticidad como siendo fabricada, con lo que desconoce ya todo criterio fiable para distinguir la verdad de la falsedad. Si no es verdad que todos los judíos son mendigos sin pasaporte —decía *Das Schwarze Korps*, por ejemplo—[5], nosotros cambiaremos los hechos de manera tal que esta afirmación se vuelvaverdadera. Que un hombre con el nombre de Trosky fue en un tiempo el jefe del Ejército Rojo dejará de ser verdad cuando los bolcheviques tengan el poder global de cambiar todos los textos de historia, y así sucesivamente. La cuestión radica en que la coherencia ideológica, que reduce todas las cosas a un solo factor que lo domina todo, entra siempre en conflicto con la incoherencia del mundo, por una parte, y con la impredecibilidad de las acciones humanas, por la otra. El terror es necesario para prestar coherencia al mundo y mantenerlo co-

5. *Vid. supra* "Las semillas de una internacional fascista", nota 3.

herente; para dominar a los seres humanos hasta ese extremo en que ellos pierden, con su espontaneidad, también la impredecibilidad de pensamiento y de acción que es específica del hombre.

Tales ideologías estaban ya completamente desarrolladas antes de que nadie hubiese oído hablar del totalitarismo o hubiese concebido esta noción. Que su misma pretensión sobre la totalidad casi las predestinaba a desempeñar un papel en el totalitarismo, es fácil de ver. Lo que es más difícil de comprender, en parte porque sus dogmas han sido el objeto de monótonas discusiones durante, en el caso del racismo, siglos y durante muchas décadas en el caso del socialismo, es lo que hizo de ellas principios y motores supremos de la acción. De hecho, el único mecanismo nuevo que los gobernantes totalitarios inventaron o descubrieron al hacer uso de estas ideologías fue el de traducir un enfoque general en un principio singular regulador de todas las actividades. Ni Stalin ni Hitler añadieron un solo pensamiento nuevo a, respectivamente, el socialismo o el racismo; pero sólo en sus manos estas ideologías llegaron a ser algo mortalmente serio.

En este punto es donde el problema de la función de las ideologías en el totalitarismo cobra su pleno significado. Lo que es nuevo en la propaganda ideológica de los movimientos totalitarios, antes incluso de la toma del poder, es la transformación directa, a través de los instrumentos de la organización totalitaria, del contenido ideológico en realidad viva. Lejos de organizar personas que resultaba que creían en el racismo, el movimiento nazi las organizó de acuerdo con criterios raciales objetivos, de modo que la ideología racial dejó de ser asunto de mera opinión o de argumentación, o incluso de fanatismo, y constituía la realidad efectiva viva, primero del movimiento nazi, y luego de la Alemania nazi: la cantidad de comida, la elección de profesión, la mujer con que uno se casaba, dependían de la fisognomía racial y los ascendientes raciales. A diferencia de otros racistas, los nazis no es tanto que creyeran en la verdad del racismo, cuanto que aspiraban a transformar el mundo en una realidad racial[6].

6. Éste párrafo y los diez que lo siguen —hasta el próximo corte— proceden de un manuscrito titulado "Ideología y propaganda". (N. del E.)

Un cambio similar en la función de la ideología se produjo cuando Stalin sustituyó la dictadura socialista revolucionaria de la Unión Soviética por un régimen totalitario de cuerpo entero. La ideología socialista compartía con todos los demás *ismos* la pretensión de haber encontrado la solución a todos los enigmas del universo y de ser capaz de introducir el sistema óptimo en los asuntos políticos de la humanidad. El hecho de que en la Unión Soviética después de la Revolución de Octubre surgieran nuevas clases sociales fue, sin duda, un revés para la teoría socialista, según la cual al levantamiento violento debía haber seguido la gradual desaparición de las estructuras de clases. Cuando Stalin se embarcó en sus políticas de purgas asesinas, con el fin de establecer una sociedad sin clases a través de la exterminación regular de todos los estratos sociales que podían devenir clases, él estaba haciendo realidad, bien que de una forma imprevista, la creencia ideológica socialista acerca de las clases moribundas. El resultado es el mismo: la Unión Soviética es una sociedad sin clases en la misma medida en que la Alemania nazi era una sociedad determinada racialmente. Lo que había sido mera opinión ideológica se convirtió en el contenido vivido de la realidad. La conexión entre el totalitarismo y todos los demás *ismos* es que el totalitarismo puede usar cualquiera de los otros como principio organizativo y puede intentar cambiar la textura íntegra de la realidad de acuerdo con sus dogmas.

Los dos grandes obstáculos que se cruzan en el camino de tal transformación son la condición impredecible del hombre, lo poco fiable que resulta por principio el hombre, de una parte, y la curiosa incoherencia del mundo de los hombres, de la otra. Precisamente porque las ideologías son en sí mismas asuntos de opinión más que asuntos de verdad, la libertad humana de cambiar de parecer resulta un peligro grande y que hace al caso. Si el hombre ha de encajar en el mundo ficticio, determinado ideológicamente, del totalitarismo, se necesita por tanto no mera opresión sino la total y fiable dominación del hombre. La dominación total es en sí misma bastante independiente del contenido efectivo de cualquier ideología dada; poco importa qué ideología se elija, poco importa si se decide transformar el mundo y al hombre de acuerdo con los dogmas del racismo o del socialismo o de cualquier otro *ismo*, siempre se requerirá la dominación total. Tal es la razón de

que dos sistemas tan diferentes entre sí en su contenido efectivo, en sus orígenes y circunstancias objetivas, pudieran al final construir maquinarias casi idénticas de administración y de terror.

Para el experimento totalitario de cambiar el mundo de acuerdo con una ideología, no basta con la dominación total de los habitantes de un país. La existencia, no tanto la hostilidad, de cualquier otro país no totalitario es una amenaza directa a la coherencia de la pretensión ideológica. Si es verdad que el sistema socialista o comunista de la Unión Soviética es superior a todos los demás sistemas, se sigue de ello que bajo ningún otro sistema podrá construirse algo tan excelente como un ferrocarril suburbano. Durante cierto tiempo, en consecuencia, las escuelas soviéticas solían enseñar que en el mundo no existía más ferrocarril suburbano que el de Moscú. La Segunda Guerra Mundial puso freno a tan obvios absurdos, pero sólo de manera pasajera. Pues la coherencia de la pretensión ideológica requiere que al final no perviva ningún otro ferrocarril suburbano más que uno bajo régimen totalitario: o bien todos los demás han de ser destruidos, o bien los países donde funcionan habrán de ser puestos bajo dominación totalitaria. La pretensión de conquista universal, inherente al concepto comunista de revolución mundial, como lo era asimismo al concepto nazi de una raza de señores, no es una mera amenaza que nazca del ansia de poder o de una loca sobreestimación de las propias fuerzas. El peligro real es el hecho de que el mundo ficticio y patas arriba del régimen totalitario no puede sobrevivir indefinidamente si el mundo exterior entero no adopta un sistema similar, permitiendo así que toda la realidad se vuelva un todo coherente, no amenazado ni por la impredecibilidad subjetiva del hombre ni por la cualidad contingente del mundo de los hombres, que siempre deja algún espacio a lo accidental.

Es una cuestión abierta en ocasiones enconadamente debatida la de si el propio gobernante totalitario o sus inmediatos subordinados se creen, junto con las masas de adeptos y de súbditos, las supersticiones de sus respectivas ideologías. Dado que los dogmas en cuestión son tan obviamente estúpidos y vulgares, quienes tienden a responder la cuestión afirmativamente se inclinan asimismo a negar las cualidades y el talento, casi incuestionables, de hombres como Hitler y Stalin. Del

otro lado, quienes tienden a responder negativamente, en la creencia de que la mendacidad notoria de ambos hombres es prueba suficiente de su frío e indiferente cinismo, se inclinan también a negar la curiosa ausencia de cálculo de la política totalitaria, que viola de manera tan obvia todas las normas del interés propio y del sentido común. En un mundo acostumbrado a calcular acciones y reacciones por estas unidades de medida, tal ausencia de cálculo se torna un peligro público.

¿Por qué había el ansia de poder —que desde los comienzos de la Historia registrada se ha considerado la cualidad política y social por excelencia— trascender de repente todas las limitaciones anteriormente conocidas del interés propio y de la utilidad, e intentar no ya dominar a los hombres tal como son, sino también cambiar su misma naturaleza: no ya matar a los espectadores inocentes e inofensivos, sino hacerlo incluso cuando tal asesinato es un obstáculo, más que una ventaja, para la acumulación de poder? Si nos negamos a que las meras frases y sus asociaciones nos atrapen, y miramos por detrás de ellas hacia los verdaderos fenómenos, la dominación total, de la forma en que la pone en práctica día tras día un régimen totalitario, aparece separada de todas las otras formas de dominación por un abismo que ninguna explicación psicológica, al modo del "ansia de poder", es capaz de salvar.

Este curioso desprecio del régimen totalitario hacia lo que de manera evidente es su propio interés ha llamado con frecuencia la atención como una suerte de idealismo equivocado. Y esta impresión tiene un punto de verdad si entendemos por idealismo únicamente la ausencia de egoísmo y de motivos de sentido común. Acaso nada caracterice mejor la ausencia de egoísmo de los gobernantes totalitarios que el curioso hecho de que ninguno de ellos se mostrase particularmente ansioso por encontrar un sucesor de entre sus propias criaturas. (Para el estudioso de las tiranías es una experiencia digna de nota el dar aquí con una variación no inficionada por la preocupación omnipresente del usurpador clásico.)

La dominación total nunca es para los regímenes totalitarios un fin en sí mismo. A este respecto el gobernante totalitario es más "ilustrado" y se halla más próximo a los deseos y aspiraciones de las masas que lo apoyan (y a menudo lo siguen haciendo aun a la vista del desastre patente), que sus predecesores, los políticos de la política de poder;

para éstos la partida ya no se jugaba por mor del interés nacional, sino como un juego de poder por el poder. Pese a su terrible ataque a la existencia física de la gente así como a la naturaleza del hombre, la dominación total puede jugar la partida de apariencia antigua de la tiranía con una eficiencia criminal tan sin precedentes porque la emplea sólo como un medio para un fin.

Yo pienso que Hitler creía tan incuestionablemente en la lucha de razas y la superioridad racial (no necesariamente, empero, en la superioridad racial del pueblo alemán) como Stalin cree en la lucha de clases y la sociedad sin clases (no necesariamente, empero, en la revolución mundial). Con todo, en vista de las cualidades particulares de los regímenes totalitarios, los cuales podrían estabilizarse de acuerdo con cualquier opinión arbitraria ampliada a *Weltanschauung* [visión del mundo], sería muy posible para los gobernantes totalitarios o los hombres de su círculo inmediato el no creer en el contenido efectivo de sus prédicas; y a veces parece como si la nueva generación, educada en condiciones de régimen totalitario, hubiese de algún modo perdido incluso la capacidad de distinguir entre creer y no-creer. Si éste fuera el caso, el objetivo del gobierno totalitario se habría en gran medida logrado: abolición de las convicciones como un soporte demasiado poco fiable para el sistema; y demostración de que este sistema, a diferencia de todos los demás, ha hecho superfluo al hombre en cuanto ser que espontáneamente piensa y actúa.

Por debajo de estas creencias o no creencias, de estas convicciones "idealistas" o cálculos cínicos, existe otra creencia, de cualidad enteramente distinta, que sin duda comparten todos los gobernantes totalitarios, como también todos quienes piensan y actúan según líneas totalitarias, sépanlo o no. Se trata de la creencia en la omnipotencia *del hombre* y al mismo tiempo en lo superfluo de *los hombres*; es la creencia de que todo está permitido y, mucho más terrible, de que todo es posible. Bajo esta condición, la cuestión de la verdad o falsedad originales de las ideologías pierde relevancia. Si la filosofía occidental ha mantenido que "realidad es verdad" —tal es, desde luego, la base ontológica de la *aequatio rei et intellectus*—, los totalitarismos han concluido de ello que podemos fabricar la verdad en la medida en que podemos fabricar la realidad; que no tenemos que esperar hasta que la

realidad se revele a sí misma y nos muestre su verdadera faz, sino que podemos traer al ser una realidad cuyas estructuras nos serán conocidas desde un comienzo por ser la cosa íntegra producto nuestro. La convicción subyacente a toda transformación totalitaria de la ideología en realidad es, dicho en otras palabras, la de que la ideología devendrá verdadera, sea ella verdadera o no. Por causa de esta relación totalitaria con la realidad, el concepto mismo de verdad ha perdido su significado. Las mentiras que los movimientos totalitarios inventan para cada ocasión, así como las falsificaciones cometidas por los regímenes totalitarios, son secundarias respecto de esta actitud fundamental que excluye la distinción misma entre verdad y falsedad.

Por esta finalidad, o sea, por la coherencia de un orden falaz del mundo, antes que por afán de poder o por cualquier otro vicio humano comprensible, es por lo que el totalitarismo requiere dominación total e imperio universal, y por lo que está dispuesto a cometer crímenes que no tienen precedentes en la larga y pecaminosa historia de la Humanidad.

La operación que Hitler y Stalin llevaron a cabo sobre sus respectivas ideologías consistió sencillamente en tomárselas con mortal seriedad, y esto significó llevar sus pretenciosas implicaciones a ese extremo de consecuencia lógica en que, ante un ojo normal, aparecerían como fantásticamente absurdas. A quien se cree completamente en serio que el burgués no es simplemente el que tiene intereses antagónicos respecto del trabajador sino que es un ser moribundo, a éste evidentemente le está permitido matar a todos los burgueses. Y si uno se toma al pie de la letra el *dictum* de que los judíos, lejos de ser sólo los enemigos de otro pueblo, son verdaderamente sabandijas, creados por la naturaleza como sabandijas y predestinados por ello a sufrir el mismo destino que piojos y chinches, entonces ha establecido un argumento perfecto para su exterminación. Un estricto logicismo como inspirador de la acción permea toda la estructura de los movimientos totalitarios y los gobiernos totalitarios. El argumento más persuasivo, del que Hitler y Stalin eran igualmente entusiastas, es la insistencia en que quienquiera que diga *A* debe también decir necesariamente *B* y *C*, para acabar finalmente en la *Z*. Todo lo que se interponga en el camino de esta forma de ra-

zonar —la realidad, la experiencia, la trama cotidiana de relaciones e interdependencias humanas— es declarado improcedente. Hasta lo que aconseja el interés propio común y corriente comparte este mismo destino en casos extremos, como quedó probado una y otra vez por la forma en que Hitler dirigió su guerra. La mera lógica, que parte de la aceptación de una única premisa —eso que Hitler solía llamar su don supremo para el "razonamiento glacial"—, permanece siempre como el principio orientador último.

Podemos decir, pues, que en los gobiernos totalitarios la ideología sustituye al principio de acción de Montesquieu. Aunque hasta ahora sólo nos hemos confrontado a dos tipos de totalitarismo, cada uno de ellos partió de una creencia ideológica cuyo atractivo sobre las grandes masas de población estaba ya demostrada, y ambas creencias se suponían, por ello, sumamente apropiadas para suscitar la acción, para poner a las masas en movimiento. Con todo, si miramos más de cerca lo que verdaderamente está pasando, o lo que en los últimos treinta años ha estado pasando a estas masas y a sus miembros individuales, descubriremos la desconcertante facilidad con que tanta gente ha cambiado de camisa roja a camisa parda, y, si la cosa no funcionaba, de nuevo a la roja, sólo para ajustarse otra vez la parda al poco tiempo. Estos cambios son más numerosos de lo que normalmente admitimos en nuestro afán y esperanza de ver que la gente, tras una mala experiencia, deja de lado el ponerse camisas en general, y ellos parecen indicar que no son siquiera las ideologías, con su contenido manifiesto, las que ponen a las gentes en movimiento, sino el logicismo de su modo de razonar tomado por sí solo y casi con independencia del contenido. Lo cual significaría que, después de que las ideologías hayan enseñado a las gentes a emanciparse de la experiencia real y de la conmoción de la realidad, seduciéndolas con un paraíso ilusorio en que todo se sabe *a priori*, el paso siguiente, si es que no ha sucedido ya, apartará a estas gentes del contenido de su paraíso; y ello no para hacerlas más sabias en absoluto, sino para extraviarlas más en el yermo de las deducciones y las conclusiones de mera abstracción lógica. El "ideal" a que se apela ya no es la raza o el establecimiento de una sociedad basada en la raza, ni la clase o el establecimiento de una sociedad sin clases, sino la red asesina de operaciones puramente lógicas en

que uno queda atrapado una vez que acepta cualquiera de ambas versiones. Ocurre como si estos chaqueteros se consolasen con el pensamiento de que, más allá de qué contenido acepten —más allá de en qué clase de ley eterna decidan creer—, una vez que ellos han dado este paso inicial, nada más puede ya pasarles y están salvados.

¿Salvados de qué? Puede que encontremos la respuesta si miramos una vez más a la naturaleza del totalitarismo, o sea, a su esencia de terror y a su principio de logicismo, cuya combinación define su naturaleza. Se ha dicho con frecuencia, y es del todo cierto, que el aspecto más horrible del terror es que tiene el poder de aglutinar individuos completamente aislados y que, al así hacerlo, aísla aún más a estos individuos. Hitler tanto como Stalin ha podido aprender de todos los ejemplos históricos de tiranías que cualquier grupo de gente reunida por algún interés común es la amenaza suprema a la dominación total. Sólo individuos aislados pueden ser dominados totalmente. Hitler fue capaz de construir su organización sobre el suelo firme de una sociedad ya atomizada, que él entonces atomizó artificialmente todavía más. Para alcanzar los mismos resultados, Stalin necesitó la sangrienta exterminación de los campesinos, el desarraigamiento de los trabajadores, las purgas repetidas en la maquinaria administrativa y la burocracia del partido. Con los términos "sociedad atomizada" e "individuos aislados" significamos un estado de cosas en que las personas viven juntas sin tener nada en común, sin compartir ningún ámbito visible y tangible del mundo. Igual que los habitantes de un bloque de apartamentos forman un grupo sobre la base de compartir este preciso edificio, así nosotros nos volvemos un grupo social, una sociedad, un pueblo, una nación, etc., en virtud de las instituciones políticas y legales que proporcionan a nuestro vivir-juntos en general todos los canales normales de comunicación. E igual que los inquilinos de los apartamentos quedarían aislados unos de otros si por alguna razón el edificio les es retirado, así el único destino gigantesco, masivo, de nuestro tiempo, del que todos participamos, bien que en grados muy diferentes de intensidad y desgracia, es el colapso de nuestras instituciones: la condición apátrida en sentido político y físico en perpetuo crecimiento, y el desarraigo espiritual y social.

El terror en el sentido en que estábamos hablando de él no es tanto algo que la gente puede temer, cuanto un modo de vida que da por

descontada la completa impotencia del individuo y que, con total independencia de sus propias acciones o méritos, prevé para él, ora la victoria, ora la muerte, una carrera profesional o un fin en un campo de concentración. El terror encaja a la perfección con la situación de estas masas en permanente crecimiento, sin que importe si las masas son el resultado de sociedades en decadencia o de políticas calculadas.

Pero el terror por sí mismo no basta: encaja, pero no inspira la acción. Si observamos desde esta perspectiva el curioso logicismo de las ideologías en los movimientos totalitarios, comprendemos mejor por qué esta combinación puede ser de tan sumo valor. Si fuese verdad que hay leyes eternas que rigen supremas sobre todas las cosas humanas y que demandan de cada ser humano sólo una total conformidad, entonces la libertad sería únicamente una farsa, un señuelo para apartarle a uno del buen camino; y la condición apátrida sólo una fantasía, algo imaginado, que tiene cura con la decisión de conformarse a alguna ley universal reconocible. Y en fin, mas no en último lugar, en tal caso sería necesario no el concierto de distintas mentes humanas, sino un solo hombre para comprender estas leyes y construir la humanidad de una forma tal que se conforme a ellas en todas las circunstancias cambiantes. El "conocimiento" de uno solo bastaría, y la pluralidad de talentos humanos, de inteligencias e iniciativas sería sencillamente superflua. El contacto entre los hombres no tendría importancia; sólo importaría la preservación de una perfecta funcionalidad dentro del marco establecido por el único iniciado en la "sabiduría" de la ley.

El logicismo es lo que atrae a seres humanos aislados, pues el hombre en completa soledad, sin otro contacto con sus congéneres humanos y, por tanto, sin ninguna posibilidad real de experiencia, no tiene otra cosa a que recurrir que las reglas más abstractas de razonamiento. La íntima conexión entre logicismo y aislamiento la subrayó la interpretación poco conocida de Lutero del pasaje bíblico que dice que Dios creó al Hombre varón y mujer, porque "no es bueno que el hombre esté solo". Dice Lutero: "Un hombre en soledad se dedica a deducir una cosa de otra, y todo lo lleva a la peor conclusión" ("Warum die Einsamkeit zu fliehen?" ["¿Por qué hay que huir de la soledad?"], en *Escritos edificantes*).

El logicismo, el mero razonar sin tomar en consideración los hechos ni la experiencia, es el verdadero vicio de la soledad. Pero los vicios de la soledad sólo nacen de la desesperación del aislamiento. Hoy, cuando los contactos entre las personas se han reducido tanto —sea por el colapso de nuestro hogar común, o por la expansión creciente de la mera funcionalidad, que va horadando la sustancia, la materia real de las relaciones humanas, o por los catastróficos desarrollos de las revoluciones, resultados ellos mismos de anteriores colapsos—, el aislamiento ha dejado de ser, en un mundo como éste, un asunto psicológico que manejar con términos tan bonitos y faltos de sentido como "introvertido" y "extrovertido". El aislamiento, como concomitancia de la condición apátrida y del desarraigo, es, en términos humanos, la enfermedad de nuestro tiempo. Sin duda que todavía se encuentran personas —aunque cada vez menos— que se aferran las unas a las otras como suspendidas en el aire, sin la ayuda de los canales establecidos de comunicación que proporciona un mundo habitado en común, y que lo hacen para escapar juntos a la maldición de volverse inhumanos en una sociedad en que todo hombre parece superfluo y así es percibido por sus congéneres humanos. Pero semejantes acrobacias, ¿qué prueban contra la desesperación que crece por doquier a nuestro alrededor, y que nosotros ignoramos cuando nos limitamos a denunciar o a calificar de estúpidas o perversas o desinformadas a las personas que sucumben a la propaganda totalitaria? Estas personas no son nada de este género. Únicamente han escapado de la desesperación del aislamiento por la adicción a los vicios de la soledad.

Soledad y aislamiento no son lo mismo. En la soledad nunca estamos solos, sino que estamos con nosotros mismos. En la soledad somos siempre dos-en-uno; merced a la compañía de otros y sólo merced a ella, nos volvemos un individuo en plenitud, con la riqueza y las limitaciones de unas características determinadas. Para nuestra individualidad, en la medida en que es una —incambiable e inconfundible—, dependemos por entero de otras personas. La soledad, en que uno tiene la compañía de uno mismo, no necesita abandonar el contacto con los otros, ni está absolutamente fuera de toda compañía humana; al contrario, nos dispone a ciertas formas sobresalientes de relación humana, como la amistad y el amor, es decir, a toda relación que

trascienda los canales establecidos de comunicación entre los hombres. Si uno puede resistir la soledad, si puede soportar la compañía de uno mismo, entonces existen opciones de que pueda soportar la compañía de otros y pueda estar dispuesto a ella; quienes no pueden soportar a ninguna otra persona, normalmente no serán capaces de soportar su propio yo.

La gran gracia del acompañamiento es que redime el dos-en-uno al individualizarlo. Como individuos necesitamos unos de otros, y quedamos aislados si algún accidente físico o político nos desposee de la compañía o del acompañamiento de los otros. El aislamiento se desarrolla cuando el hombre no encuentra compañía que lo salve de la naturaleza dual de su soledad, o cuando el hombre como individuo, en constante necesidad de los otros para su individualidad, es rehuido por los otros o separado de los otros. En el último supuesto queda completamente solo, abandonado incluso de la compañía de sí mismo.

Las grandes cuestiones metafísicas —la búsqueda de Dios, la libertad y la inmortalidad (como en Kant), o acerca del hombre y el mundo, del ser y la nada, de la vida y la muerte— se preguntan siempre en la soledad, cuando el hombre está a solas consigo mismo y por tanto está en potencia junto a todos y cada uno de los hombres. El hecho mismo de que en este tiempo el hombre se aparte de su individualidad le permite preguntarse cuestiones intemporales que trascienden de las cuestiones que cada individuo, de distintas maneras, se plantea. Pero ninguna de estas cuestiones se plantea en el aislamiento, cuando el hombre como individuo es abandonado incluso por su propio yo y se pierde en el caos de la gente. La desesperación de la soledad es su misma mudez, que no admite diálogo.

La soledad no es el aislamiento, pero puede fácilmente trocarse en tal y puede aun más fácilmente confundirse con él. Nada es más difícil y raro que el que una persona, por la desesperada necesidad del aislamiento, encuentre fuerzas para escapar a la soledad, a la compañía consigo mismo, reparando así los lazos rotos que le unen a los otros hombres. Es lo que le ocurrió a Nietzsche en feliz ocasión, cuando concluyó su gran y desesperado poema del aislamiento con las palabras: "*Mittags war, da wurde eins zu zwei, und Zarathustra ging an mir*

vorbei" ["Era el mediodía cuando uno se hizo dos, y Zaratustra pasó por mi lado"] ("Sils-Maria", *La gaya ciencia*)[7].

El peligro de la soledad es perder el propio yo, de modo que, en lugar de estar junto con todos los demás, uno se vea literalmente abandonado de todos. Tal ha sido el riesgo profesional del filósofo, que, por causa de su búsqueda de la verdad y de su preocupación por las cuestiones que llamamos metafísicas (que son de hecho las únicas cuestiones que preocupan a todos), necesita de la soledad, del estar junto a su propio yo y así, por ende, junto a todos, como una suerte de condición laboral. Como el riesgo inherente a la soledad, el aislamiento es, en consecuencia, el peligro profesional de los filósofos, que, dicho sea de paso, parece ser una de las razones de que los filósofos no sean de fiar en política ni en filosofía política. Ellos no sólo tienen un interés supremo que rara vez divulgan, a saber: que les dejen a solas, tener garantizada su soledad y tenerla libre de todas las posibles perturbaciones, entre ellas la inherente al cumplimiento de las obligaciones que uno tiene como ciudadano. Sino que este interés les ha conducido a simpatizar naturalmente con las tiranías, en las cuales no se espera de los ciudadanos que actúen. Su experiencia con la soledad les ha dado una penetración extraordinaria en todas esas relaciones que no pueden llevarse a cabo si no es estando a solas con el propio yo, pero les ha llevado a olvidar las acaso más primarias relaciones entre los hombres y el ámbito que ellas constituyen y que brota sencillamente del hecho de la pluralidad humana.

Dijimos al inicio de estas reflexiones que nos daríamos por satisfechos de haber comprendido la esencia o naturaleza de fenómenos políticos que determinan toda la estructura más íntima de épocas completas, sólo si conseguimos analizarlos como signos del peligro de tendencias generales que afectan y pueden en su caso amenazar a todas las sociedades —y no sólo a aquellos países en que tales tendencias ya han vencido o están a punto de hacerlo—. El peligro que el totalitarismo pone al descubierto ante nuestros ojos —peligro que por definición no conjurará la mera victoria sobre gobiernos totalitarios—

7. Arendt cita de memoria. (N. del E.)

nace del desarraigo y de la condición apátrida, y podría ser llamado el peligro del aislamiento y la condición superflua. Tanto el aislamiento como la condición superflua son, desde luego, manifestaciones de una sociedad de masas, pero esto no agota su verdadero significado. Ambos implican deshumanización, que, aun alcanzando sus más horribles consecuencias en los campos de concentración, existía antes del establecimiento de éstos. El aislamiento tal como lo conocemos en una sociedad atomizada es, sin duda, contrario a las exigencias básicas de la condición humana, como he tratado de mostrar con la cita de la Biblia y la interpretación que propone Lutero. Hasta la experiencia del mundo dado meramente en el plano material y sensible depende, en último análisis, del hecho de que no es un hombre, sino los hombres en plural quienes habitan la Tierra...

XXXIII

Heidegger el zorro[1]

Dice Heidegger todo orgulloso: "Las gentes dicen que este Heidegger es un zorro". He aquí la verdadera historia del zorro Heidegger.

Había una vez un zorro tan falto de astucia que no sólo caía en trampas constantemente, sino que ni siquiera podía percibir la diferencia entre una trampa y una no-trampa. Este zorro tenía además otro defecto; algo le pasaba en la piel, de suerte que carecía de toda protección natural contra las inclemencias de la vida zorruna. Tras haberse dejado toda su juventud de aquí para allá en las trampas de otros, y cuando ya no le quedaba, por así decir, ni un solo jirón de piel sana, el zorro resolvió retirarse por completo del mundo de los zorros y se aprestó a construirse una madriguera. En su espeluznante ignorancia acerca de trampas y no-trampas, y dada su increíble familiaridad con las trampas, dio él en un pensamiento enteramente nuevo e inaudito entre zorros: se construyó como madriguera una trampa, se aposentó en ella y se las dio de que su trampa era una madriguera normal (y esto no por astucia, sino porque siempre había tomado las trampas de los demás por sus madrigueras). Pero él resolvió volverse astuto a su manera y aparejar como trampa para otros la trampa que se había hecho para sí y que sólo a él mismo se acomodaba. Esto atestiguaba de nuevo gran ignorancia acerca de la trampería: en realidad nadie podía caer en su trampa, porque él mismo la ocupaba. Lo cual no dejó de enojarle; pues es cosa sabida, desde luego, que, aun con toda su astucia, todos los zorros caen ocasionalmente en trampas. ¿Por qué no habría de competir una trampa de zorro, y una construida por el más experto en trampas de todos los zorros, con las trampas de hombres y caza-

1. Del *Denktagebuch* [*Diario de pensamiento*], Cuaderno XVII, julio de 1953, pp. 403-404. Traducción de Agustín Serrano de Haro. En *Revista de Occidente*, 270 (2003), puede leerse otra traducción española, de Richard Gross, que he tenido a la vista.

dores? Obviamente, porque esta trampa no se daba a conocer como tal con la suficiente claridad. Así que a nuestro zorro se le ocurrió decorar con máxima belleza su trampa y fijar en ella por todos lados señales inequívocas que decían a las claras: "Vengan, vengan todos, que aquí hay una trampa que es la más bella del mundo". A partir de este momento estaba ya clarísimo que ningún zorro podría nunca extraviarse y sin proponérselo caer en esta trampa. Pero, así y todo, fueron muchos los que acudieron. Y es que esta trampa servía de madriguera a nuestro zorro, y quien quisiera visitarlo en su casa, tenía que caer en su trampa. Claro que todo el mundo podía luego salir tranquilamente de la madriguera, todos excepto él mismo; pues la trampa estaba literalmente cortada a la medida de su cuerpo. Mas el zorro-que-habitaba la trampa decía con orgullo: "Son tantos los que me visitan en mi trampa que me he convertido en el mejor de todos los zorros". Y también en esto había algo de verdad, pues nadie conoce la trampería mejor que quien se pasa toda la vida sentado en una trampa.

XXXIV

Comprender el comunismo[1]

Esta es, hasta donde yo sé, la mejor historia analítica del bolchevismo. En alrededor de cien páginas compendia con gran precisión los hallazgos de la mayor parte de los estudiosos del tema; y la segunda parte consiste en una cuidadosa selección de fuentes documentales primarias, algunas de ellas traducidas directamente del ruso. El énfasis recae a lo largo de toda la obra sobre los principios básicos y las implicaciones ideológicas del sistema soviético.

La brevedad no es una virtud común en los historiadores. Allí donde se logra, descansa en cualidades que sólo pueden ser el premio a toda una vida dedicada al estudio, a un completo dominio del material y a un certero sentido de la relevancia. Estas cualidades son evidentes a lo largo de todo el estudio de Gurian. Pero la naturaleza del tema que Gurian aborda presenta especiales dificultades para el historiador. Todos los estudios sobre el sistema soviético, incluso aquellos que debemos a los expertos más fiables, adolecen de una decisiva falta de fuentes documentales primarias. Los archivos rusos no se han abierto nunca y desconocemos si el régimen bolchevique dejará tras de sí la clase habitual de evidencia documental, sin la que no es posible escribir una historiografía factual. Bajo la influencia de las ciencias sociales, los historiadores han perdido desafortunadamente gran parte de su interés por las fuentes como tales. Esto se hace cada vez más evidente en la creciente literatura sobre el sistema soviético, sobre el que sabemos tan poco que nos vemos forzados continuamente a confiar en fuentes secundarias. Y esta carencia de evidencia documental incontrovertida ha llevado a muchos estudiosos a aceptar las fuentes gubernamentales rusas y a sucumbir a la propaganda bolchevique, sencillamente porque

1. Reseña de: Waldemar Gurian, *Bolshevism: An Introduction to Soviet Communism*, Notre Dame, IN, 1952. Se publicó en *Partisan Review*, XX/5, septiembre-octubre de 1953. Traducción de Gaizka Larrañaga Argárate(†).

les parecen más fiables que los registros de la experiencia personal de las víctimas del régimen o las confesiones espectaculares de antiguos cargos oficiales.

Gurian nunca cae en esta trampa. Su propia solución al problema consiste en concentrarse en un análisis de la ideología, evitando la narración factual en la medida de lo posible. Esta aproximación al problema adolece de una grave insuficiencia: no da cuenta realmente de los acontecimientos mismos, pues incluso los más decisivos, como el de la rebelión de Kronstadt, son tratados de manera sumaria.

A la naturaleza de esta situación pertenece el que asunciones generales, diseñadas inicialmente como hipótesis de trabajo, se conviertan pronto en juicios y conclusiones últimos. Los cuales impregnan toda la literatura sobre el tema, y la mayoría de los autores ni siquiera es consciente de que éste es el caso. Uno de los méritos del presente estudio consiste en que los principios en que descansa la mayor parte de la investigación histórica y sociológica sobre la naturaleza del bolchevismo se articulan con claridad y se persiguen consistentemente. Estos principios pueden enumerarse como sigue:

1. Una línea sin quiebra de pensamiento y de actitud política discurre de Marx hasta Lenin y Stalin. Marx es el descubridor y formulador de una teoría que Lenin traduce en términos prácticos y que Stalin aplica efectivamente. A la estrategia (Marx) le sigue el desarrollo de los medios tácticos (Lenin) que concluye en la ejecución de un plan preconcebido (Stalin). Ciertamente, Gurian se adhiere a este argumento con gran cautela y no sin muchos matices, pero en lo esencial está de acuerdo en que no hay diferencia de principio entre Marx y Stalin.
2. El bolchevismo se entiende en términos religiosos. "Lo que los creyentes en las religiones tradicionales atribuyen a Dios (...), los bolcheviques se lo atribuyen a leyes del desarrollo social pretendidamente científicas" (Este *quid pro quo* entre Dios y la ley de la historia, por ahora y aparentemente, ha convencido a todos los que creen que no pueden demostrarse científicamente ni la existencia de Dios ni la de las leyes de la historia). De las convicciones religiosas (o anti-religiosas) del autor depende el que se considere a esta nueva religión secular como la gran coartada del régimen (por-

que implica "idealismo") o el que, como ocurre más a menudo, se la considere como una perversión del verdadero materialismo. Sin embargo, más recientemente se ha entendido a la religión secular del bolchevismo como un sustituto de la fe verdadera, como la gran herejía moderna que brota de la sociedad secularizada. En esta última versión, que constituye la tesis del presente estudio, la aparición misma de una "religión secular" se presenta como la demostración del carácter inevitable de la necesidad humana de religión y como la advertencia política suprema contra el abandono de la religión tradicional.

3. El nuevo credo inmanentista es el producto lógico del mundo secularizado moderno y de sus tendencias intrínsecas. Una vida política que ha perdido su medida trascendente y que cree que los fines últimos pueden ser alcanzados y realizados en la Tierra sólo puede concluir en alguna forma de totalitarismo.

No es este el lugar para tratar la validez de tales juicios, cada uno de los cuales corresponde a una verdadera encrucijada de la situación política contemporánea y ninguno de los cuales, siendo "juicios de valor", puede demostrarse o refutarse mediante los hechos y las fuentes mismas. Todas ellos no son más que hipótesis de trabajo y tengo la sospecha de que una de las razones por las que se convirtieron en juicios de valor axiomáticos reside en la misma escasez del material del que emergen. Resulta interesante, sin embargo, reflexionar sobre su origen. Ocurre, y esto no puede ser una coincidencia, que los tres corresponden a posiciones ideológicas marxistas o a autointerpretaciones históricas del propio bolchevismo. De hecho, lo único que cambia es la "valoración" y el énfasis.

No hay duda de que Lenin se concibió a sí mismo como un mero táctico que aplicaba fielmente la estrategia revolucionaria de Marx a situaciones cambiantes y diversas. Es más que probable que Stalin citará a Marx y a Lenin en justificación de todas sus acciones no meramente, o ni siquiera principalmente, con propósitos propagandísticos. Las autointerpretaciones bolcheviques habían ya elevado a dogma la línea sin quiebra que va de Marx a Lenin y a Stalin, mucho antes de que los estudiosos académicos se molestaran en investigarla.

Algo más difícil es detectar el origen de la teoría de una religión secular o política. Ésta está pensada para explicar el papel de las ideologías en la política. Ahora bien, fue Marx, por supuesto, el primero en "explicar" sistemáticamente todas las religiones como superestructuras ideológicas que ocultaban los intereses de las clases dominantes. Pudo hacerlo porque percibía la religión como un fenómeno exclusivamente social del que le interesaba su funcionamiento, pero cuyo contenido sustancial rechazó de manera coherente. Las ciencias sociales han dado un paso adelante en esta dirección y han disuelto todos los factores materiales, intelectuales y espirituales de la vida humana en funciones y relaciones sociales. Lo que las separa del marxismo ortodoxo es solamente que ellas no creen que un pensamiento que sirva a los intereses del proletariado pueda ser "verdadero" por algún arte de magia, y no una mera ideología. Dicho de otro modo, las ciencias sociales pueden pagar a Marx con su misma moneda y responderle que también el marxismo es una ideología, ni mejor ni peor que las religiones cuyo carácter ideológico Marx desenmascaró.

Únicamente si las vemos en este contexto social, la ideología y la religión son lo mismo: parece que satisfacen la misma necesidad social básica. El concepto de una "religión secular" sin Dios sólo es posible sobre la base de la devastadora crítica de Marx a todas las religiones; el núcleo de esta crítica no es tanto la tan citada fórmula vulgarizada "la religión es el opio del pueblo" (obviamente, las religiones, como cualquier otra cosa, son susceptibles de un buen y de un mal uso), como la pretensión de que la misma idea de Dios tuvo su origen en condiciones sociales que llevaron a la autoalienación del hombre. Del mismo modo que Marx no se tomó en serio la pretensión religiosa de que Dios existe, el término "religión secular" implica que uno no necesita tomarse en serio la pretensión ideológica del ateísmo.

Gurian trata de evitar el relativismo de las ciencias sociales, donde las cosas tienen finalmente el mismo valor si funcionan de la misma manera, al insistir en la relación pervertida entre las religiones tradicionales y las nuevas religiones seculares: estas últimas simplemente han "secularizado" contenidos originalmente trascendentes, cuya verdad consistía precisamente en su carácter trascendente. El argumento hace hincapié en que la sociedad sin clases no es otra cosa que una per-

versión secularizada del Reino de Dios, etc. Sea esto históricamente cierto o no lo sea, el caso es que el argumento a favor de la religión tradicional y contra la religión secular no deja de ser débil, puesto que descansa en la suposición de que no podemos pasarnos sin religión desde un punto de vista social y psicológico; una suposición que lleva a emplear una terminología que califica como religiosa también a una actitud anti-religiosa... El argumento mismo sólo puede afrontarse correctamente si se admite el abismo que separa la fe del ateísmo. En la medida en que puede calificarse con justicia a Marx como padre de las ciencias sociales, su triunfo en el mundo moderno en ningún sitio se muestra más evidente que en la aceptación de su metodología por sus mismos oponentes.

Por último, es cosa de la que hay constancia el que Lenin, como Marx y los más instruidos marxistas, estaban orgullosos de ser los verdaderos herederos del pensamiento occidental secularizado. El *quid* de la cuestión no reside, obviamente, en que el pensamiento marxista esté aún firmemente enraizado en la tradición occidental, como lo está en mayor medida de la que el propio Marx advirtió, sino en que el mundo secular está adoptando inexorablemente hábitos marxistas de pensamiento.

La gran tentación, y hasta cierto punto justificación, que subyace en la visión del bolchevismo que el estudio de Gurian presenta, consiste en el hecho de que el comunismo, al contrario que el racismo, contiene elementos intrínsecos de la gran tradición del pensamiento político. El punto de inflexión en que el totalitarismo bolchevique desbordó y aniquiló al comunismo tal como lo conocimos desde Marx hasta Lenin es difícil de percibir y apenas podrá localizarse con precisión antes de que el desarrollo del sistema soviético llegue a su final. Entre tanto, la tesis de Gurian, que aplica sus hipótesis de trabajo con cautela y las argumenta con la gran precisión de un erudito, puede muy bien considerarse como un test definitivo del estado presente de nuestro conocimiento y comprensión del tema.

XXXV
Religión y política[1]

Uno de los sorprendentes efectos colaterales de la pugna entre el mundo libre y el totalitario ha sido una fuerte tendencia a interpretar el conflicto en términos religiosos. El comunismo —se nos dice— es una nueva "religión secular" contra la que el mundo libre defiende su propio "sistema religioso" trascendente. Esta teoría tiene mayores implicaciones de las que son su ocasión inmediata; ha devuelto la "religión" al reino de los asuntos públicos y políticos del que ha estado desterrada desde la separación de Iglesia y Estado. Por lo mismo, y aunque sus defensores no sean con frecuencia conscientes de ello, ha reintroducido en el orden del día de la ciencia política el problema casi olvidado de la relación entre religión y política.

1

Paradójicamente, aunque quizá no por casualidad, la interpretación de las nuevas ideologías políticas como religiones políticas, o religiones seculares, ha seguido a la bien conocida denuncia de Marx de todas las religiones como meras ideologías. Pero su verdadero origen es incluso más antiguo. No el comunismo sino el ateísmo, fue el primer "ismo" en ser denunciado o ensalzado como una nueva religión[2]. Lo

1. "Religión y política" se redactó para su lectura en un encuentro de la Universidad de Harvard en torno a la cuestión: "¿Es básicamente religioso el combate entre el mundo libre y el comunismo?". Se publicó en *Confluence*, II/3, 1953. Jules Monnerot replicó al ensayo de Arendt en una carta al editor de la publicación, Henry Kissinger, la cual se publicó en el número siguiente: *Confluence*, II/4, 1953. En esta carta, Monnerot, haciendo notar que Arendt "le acusaba de confundir *ideología* con *religión*", la criticaba a su vez a ella por ser incapaz de definir ninguno de los dos términos. La réplica de Arendt, que se ofrece a continuación de su texto, se publicó en el siguiente número: *Confluence* III/1, 1954. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

2. Engels informa de que en París, en los años cuarenta, se solía decir: "*Donc, l'athéisme c'est votre religion*" porque -piensa él- "un hombre sin religión sólo se podía concebir como un mons-

cual suena únicamente a paradoja ingeniosa, y originalmente no aspiraba a ser otra cosa hasta que Dostoyevski y tras él muchos otros dieron cierta sustancia al asunto. Así, el ateísmo era algo más que la pretensión, más bien estúpida, de que uno es capaz de probar la no existencia de Dios; se entendió que significaba una verdadera rebelión del hombre moderno contra Dios mismo. En las palabras de Nietzsche: "*Si* hubiese dioses, ¿cómo soportaría yo no ser uno de ellos?"[3].

La justificación para llamar al ateísmo una religión está estrechamente relacionada con la naturaleza de las creencias religiosas en una era de secularidad. Desde el surgimiento de las ciencias naturales en el siglo diecisiete, la fe, no menos que la increencia, ha tenido siempre su fuente en la duda; la famosa teoría de Kierkegaard del salto a la fe tuvo por predecesor a Pascal, e igual que en Pascal, esa teoría intenta dar respuesta al *De omnibus dubitandum est* de Descartes —"que todo ha de ser puesto en duda"—[4]. Ambos, Pascal y Kierkegaard, sostienen que la duda universal es una actitud imposible, autocontradictoria, y una actitud autodestructiva, que no cuadra a la razón humana pues la propia duda queda sujeta a duda. De acuerdo con Kierkegaard, la duda "no es vencida por el conocimiento sino por la fe, igual que la fe ha traído la duda al mundo"[5]. La fe moderna, que ha dado el salto de la duda a la fe, y el ateísmo moderno, que ha dado el salto de la duda a la increencia, tienen en común el que ambos se basan en el secularismo espiritual moderno y el que han escapado a las perplejidades a él inherentes gracias a una violenta resolución que se toma de una vez

truo". *Vid.* "Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", en: *Karl Marx and Friederich Engels, Selected Works*, Londres, 1950, II, p. 343.

3. *Así habló Zaratustra*, II, "En las islas afortunadas". [N. del E.]

4. La dependencia en negativo de Pascal respecto de Descartes es demasiado conocida como para que necesite ser documentada. *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est* pertenece a los manuscritos filosóficos más tempranos de Kierkegaard (invierno de 1842-43). Escrito en la forma de una autobiografía espiritual, Kierkegaard nos cuenta en él cómo justamente esta máxima desempeñó un papel decisivo a lo largo de toda su vida, y cómo, tras haber sabido de Descartes a través de Hegel, lamentó no haber empezado sus estudios filosóficos por Descartes. Siguiendo la interpretación hegeliana de Descartes, Kierkegaard vio en esa máxima la quintaesencia de la filosofía moderna, su principio y su comienzo. El pequeño tratado está contenido en la edición danesa de *Obras reunidas* de Kierkegaard, 1909, vol. IV. He usado la traducción alemana de Wolfgang Struve, Darmstadt, 1948.

5. *Ibid.*, p. 76.

por todas. Y ciertamente podría ser el caso que el salto a la fe hubiese hecho más por minar la auténtica fe que los argumentos, generalmente muy trillados, de los ilustrados profesionales o los argumentos vulgares de los ateos profesionales. El salto de la duda a la fe no podía sino introducir la duda en la fe, de suerte que la propia vida religiosa empezó a cobrar esa curiosa tensión entre una duda atea blasfema y la propia fe, tal como la conocemos por las grandes obras maestras de psicología de Dostoyevski.

Nuestro mundo es espiritualmente un mundo secular justamente por ser un mundo de duda. Si quisiéramos verdaderamente en serio eliminar la secularidad, tendríamos que eliminar la ciencia moderna y la transformación del mundo que ella ha traído. La ciencia moderna se basa en una filosofía de la duda a diferencia de la ciencia antigua que se basaba en una filosofía del *thaumádzein*, o asombro ante lo que es tal cual es. En lugar de maravillarnos de los prodigios del Universo que se revelan a sí mismos en su aparecer a los sentidos y a la razón del hombre, nosotros empezamos a sospechar que las cosas podían no ser lo que parecían. Sólo cuando empezamos a desconfiar de nuestras percepciones sensibles pudimos hacer el descubrimiento de que, en contra de toda nuestra experiencia cotidiana, es la Tierra la que gira alrededor del sol. Desde esta básica desconfianza hacia las apariencias, desde esta duda acerca de que el aparecer revele la verdad, podían sacarse dos conclusiones radicalmente diferentes: el desesperar de Pascal de que "les sens abusent la raison par de fausses apparences" ["los sentidos engañan a la razón con falsas apariencias"][6], de donde se si-

6. *Pensées*, ed. Jacques Chevalier, La Pléiade, París, 1950, nº 92, p. 370. El párrafo entero muestra, con mayor claridad incluso, con qué profundidad la fe pascaliana arraigaba en su desesperar de las posibilidades de un conocimiento seguro: "El hombre no es más que un sujeto lleno de error, error que en él es natural e ineliminable sin la gracia. Nada le muestra la verdad. Todo le engaña. Estos dos principios de verdad: la razón y los sentidos, además de faltos de sinceridad cada uno por sí solo, se engañan recíprocamente entre ellos. Los sentidos engañan a la razón con falsas apariencias. Y este mismo fraude que hacen a la razón lo sufren de ella: la razón se venga. Las pasiones del alma turban a los sentidos y les suministran impresiones falsas. Cada uno miente y engaña a su gusto". Aunque Pascal nos diga aquí, como en todos lados, que también la razón es sólo una fuente de error, es obvio que la fuente principal de error son los sentidos en el doble sentido de la percepción sensible y la pasión sensual (la razón sólo "se toma su venganza").

gue "el reconocimiento de la miseria del hombre ante Dios"[7]; o bien la afirmación pragmática, propia de la ciencia moderna, de que en sí misma la verdad no es en modo alguno revelación, sino más bien un proceso de hipótesis de trabajo según patrones en perpetuo cambio.

Contra el optimismo científico que ha de asumir que la cuestión de la existencia de Dios no casa con las posibilidades del conocer humano (reconocidamente limitadas), se alza la evidencia religiosa moderna de que ningún proceso de duda, ni hipótesis de trabajo de ningún tipo, darán nunca respuestas satisfactorias al enigma de la naturaleza del Universo y al enigma, más perturbador, del propio hombre. Pero esta evidencia lo único que denota es, una vez más, la sed de conocimiento y esa misma pérdida fundamental de fe en la capacidad de revelación de verdad que tiene el aparecer —ya sea en la forma de la revelación divina, ya en la de la revelación natural—; la pérdida que se halla a la base del mundo moderno. El carácter religioso de la duda moderna está todavía claramente presente en la sospecha cartesiana de que un espíritu perverso, no ya la divina Providencia, ponga límites a la sed humana de conocimiento, la sospecha de que un ser superior quiera engañarnos deliberadamente[8]. Esta sospecha sólo podía surgir de un deseo tan ardiente de seguridad, que hiciera olvidar a los hombres que la libertad humana de pensar y actuar sólo es posible en las condiciones de un saber inseguro y limitado, tal como Kant demostró filosóficamente[9].

La creencia religiosa moderna se distingue de la pura fe porque es la "fe en el conocer" de aquellos que dudan de que el conocer sea posible en absoluto. Merece notarse que el gran escritor que en tantas y tantas figuras nos presentó la tensión religiosa moderna entre creer y dudar sólo acertó a mostrar una figura de verdadera fe en el persona-

7. *Ibid.*, nº 75, p. 416.

8. Descartes, *Principios de filosofía*, 5: Debemos dudar de todo "principalmente porque hemos oído decir que Dios, que nos ha creado, puede hacer lo que le plazca, y aún no sabemos si acaso no ha querido hacernos de modo tal que estemos siempre equivocados (...), pues dado que ciertamente ha permitido que a veces nos equivoquemos (...), ¿por qué no podría permitir que nos equivoquemos siempre?".

9. Descartes, *Discurso del Método*, Primera Parte: "Y tenía siempre un deseo extremo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso a fin de ver claro en mis acciones y *caminar con seguridad* en esta vida" —énfasis mío—.

je de *El idiota*. El hombre religioso moderno pertenece al mismo mundo secular que su oponente ateo justamente porque él no es un "idiota" en el mundo. El creyente moderno que no pueda soportar la tensión entre duda y creencia perderá de inmediato la integridad y profundidad de su creencia. La justificación de la aparente paradoja de llamar al ateísmo una religión proviene, en suma, de la familiaridad de espíritu que los mayores pensadores religiosos modernos —Pascal, Kierkegaard, Dostoyevski— tienen con la experiencia atea.

Nuestra cuestión, sin embargo, no es si al llamar "religión" al comunismo tenemos derecho a usar el mismo término tanto para los que creen en él como para los que no creen en él, sino si la ideología comunista pertenece a la misma categoría y a la misma tradición de duda y secularismo que dio a la identificación del ateísmo como religión una plausibilidad algo más que formal. Y no es el caso: el ateísmo es un rasgo marginal del comunismo, y si el comunismo pretende conocer la ley de la Historia, no atribuye a esta ley "lo que los creyentes de las religiones tradicionales atribuyen a Dios"[10].

Aunque entre otras muchas cosas niegue también la existencia de un Dios trascendente, el comunismo como ideología no es lo mismo que el ateísmo. El comunismo nunca trata de responder específicamente a cuestiones religiosas, sino que se asegura de que sus partidarios ideológicamente entrenados no se las planteen jamás. Las ideologías, que andan siempre ocupadas con la explicación del movimiento de la Historia, tampoco dan el mismo tipo de explicación que la teología. Ésta trata al hombre como un ser dotado de razón, que se hace preguntas y cuya razón necesita reconciliarse incluso si se espera del hombre que crea en lo que está más allá de su

10. En favor de su comprensión del movimiento bolchevique-comunista como "una religión secular social y política", Waldemar Gurian ofrece, en su excelente historia breve *Bolchevism* —Notre Dame, 1952—, las siguientes razones básicas: Lo que los creyentes de las religiones tradicionales atribuyen a Dios y lo que los cristianos atribuyen a Jesucristo y a la Iglesia, los bolcheviques lo atribuyen a las leyes supuestamente científicas del desarrollo social, político e histórico, leyes que [...] ellos han formulado en la doctrina establecida por Marx y Engels, Lenin y Stalin. Por tanto, su aceptación de estas leyes doctrinales [...] puede caracterizarse como una religión secular", p. 5. Únicamente los deístas, que usan el término *Dios* como una "idea" con que explicar el curso del mundo, o los ateos, que creen que los enigmas del mundo se resuelven asumiendo que Dios no existe, son culpables de esta suerte de secularización de conceptos tradicionales.

razón. Una ideología, y más que ninguna otra el comunismo en su forma totalitaria políticamente efectiva, trata al hombre como si fuera una piedra en caída libre: está agraciado con el don de la conciencia y por ello es capaz de observar, mientras cae, las leyes newtonianas de la gravitación. Llamar religión a esta ideología totalitaria no es sólo un cumplido enteramente inmerecido; lleva también a que pasemos por alto que el bolchevismo, aunque surgido de la historia de Occidente, ha dejado de pertenecer a la misma tradición de duda y secularidad, y que su doctrina tanto como sus acciones han abierto un verdadero abismo entre el mundo libre y las partes del globo que son totalitarias.

Hasta hace muy poco, toda esta cuestión no era mucho más que una disputa terminológica, y el uso del término "religión política" aplicado a movimientos declaradamente antirreligiosos no mucho más que una metáfora[11]. Especialmente entusiastas del término eran ciertos liberales, que simpatizaban con el "nuevo y gran experimento" ruso precisamente por no comprender lo que allí estaba pasando. Algo después fue usado por comunistas desilusionados, a quienes la deificación estalinista del cadáver de Lenin o la rigidez de la teoría bolchevique les parecía una reminiscencia de métodos "medievales escolásticos". Pero recientemente el término "religión política" o "religión secular" ha sido adoptado por dos tendencias bastante distintas de pensamiento y acercamiento al tema. Está, en primer lugar, el acercamiento histórico

11. Hasta donde yo alcanzo a ver, el término apareció por vez primera en un sentido terminológico definido y en relación con los movimientos totalitarios modernos, en un pequeño libro de Eric Vögelin de 1938, *Die Politischen Religionen*, en que él mismo cita como su único precursor a Alexander Ular y a su obra *Die Politik* (en las series *Die Gesellschaft*, M. Buber (ed.), 1906, vol. III). Este último mantiene que toda autoridad política tiene un origen religioso y una naturaleza religiosa, y que la política misma es necesariamente religiosa. Los casos demostrativos los saca él primariamente de religiones tribales primitivas; y todo su argumento puede resumirse en la siguiente frase: "El Dios medieval de los cristianos no es de hecho sino un tótem de monstruosas dimensiones. (...) El cristiano es un niño de este Dios como el nativo australiano es hijo del Canguro". En su libro temprano, el propio Vögelin todavía usa de modo primario, para justificar su argumento, ejemplos de las religiones tibetanas. Aunque más tarde abandonó por completo esta línea de razonamiento, es digno de notarse que el término se derivaba en su origen de estudios antropológicos y no de una interpretación de la tradición occidental *per se*. En su uso en las ciencias sociales, todavía son bastante manifiestas las implicaciones antropológicas y de psicología tribal del término.

para el que una religión secular es, en un sentido más bien literal, una religión que surge del secularismo espiritual de nuestro mundo presente, de modo que el comunismo es sólo la versión más radical de una "herejía inmanentista"[12]. Y está, en segundo lugar, el acercamiento desde las ciencias sociales, que tratan a la ideología y a la religión como una y la misma cosa, pues creen que el comunismo (o el nacionalismo, o el imperialismo, etc.) cumple para quienes a él se adhieren la misma "función" que nuestras confesiones religiosas cumplen en una sociedad libre.

2

La gran ventaja de la aproximación histórica es su reconocimiento de que la dominación totalitaria no es meramente un deplorable accidente en la historia de Occidente, y de que las ideologías totalitarias deben discutirse en términos de autocomprensión y autocrítica. Sus limitaciones específicas se hallan en un doble malentendido acerca de la naturaleza del secularismo y del mundo secular.

Por empezar con el secularismo, éste tiene un significado político y uno espiritual, y ambos no coinciden necesariamente. En sentido político, el secularismo no significa nada más que el que los credos y las instituciones religiosas carecen de toda autoridad públicamente vinculante y que, a la inversa, la vida política carece de sanción religiosa[13]. Esto da lugar a la grave cuestión acerca de la fuente de autoridad de nuestros "valores" tradicionales, nuestras leyes, costumbres y criterios de juicio, que durante tantos y tantos siglos habían recibido una sanción sagrada. Pero la larga alianza entre religión y autoridad no prue-

12. La exposición con mucho más brillante y más pensada ha de buscarse en Eric Vögelin, *The New Science of Politics*, Chicago, 1952.

13. Estoy bastante de acuerdo con la afirmación reciente de Romano Guardini de que la secularidad del mundo, el hecho de que nuestra existencia pública cotidiana discurra "sin la conciencia de un Poder divino", no implica "que los individuos se estén volviendo crecientemente irreligiosos, sino que la conciencia pública se está apartando crecientemente de las categorías religiosas". Pero no le sigo en su conclusión de que la religión, donde existe, "se está retirando al 'mundo interior'". Cito de *Commonwealth*, vol. LVIII, nº 13, 3-VII-1953, en que se reproducen amplios extractos de un artículo suyo en el último *Dublin Review* de Londres.

ba necesariamente que el concepto de autoridad sea en sí mismo de naturaleza religiosa. Yo considero mucho más probable, por el contrario, que la autoridad, en la medida en que está basada en la tradición, tenga un origen político romano y que fuese monopolizada por la Iglesia sólo cuando ésta se convirtió en la heredera, tanto política como espiritual, del Imperio romano. No hay duda de que una de las características fundamentales de nuestra actual crisis es el colapso de toda autoridad y la ruptura del hilo de continuidad de nuestra tradición, pero de ello no se sigue que la crisis sea primariamente religiosa o que tenga un origen religioso. Ni siquiera implica con necesidad una crisis de la fe tradicional, aunque sí haya puesto en peligro la autoridad de las iglesias en la medida en que son, entre otras cosas, instituciones públicas.

El segundo malentendido es, pienso, más patente y más relevante. El concepto de libertad (y aquí se trata primariamente de una pugna entre el mundo *libre* y el totalitarismo) no es ciertamente de origen religioso. Para justificar una interpretación de la lucha por la libertad como básicamente religiosa no bastaría con demostrar que la libertad es compatible con nuestro "sistema religioso" actual, sino que habría que demostrar que un sistema basado en la libertad es religioso. Lo que no ha de ser nada fácil, no obstante "la libertad del cristiano" de Lutero. La libertad que el cristianismo trajo al mundo era una libertad *respecto de* la política, una libertad para situarse y permanecer fuera del ámbito de la sociedad secular en su conjunto —algo inaudito en el mundo antiguo—. Un esclavo cristiano, en tanto en cuanto era un cristiano, permanecía un ser humano libre con sólo mantenerse libre de compromisos seculares. (Tal es también la razón de que las iglesias cristianas pudieran permanecer tan indiferentes a la cuestión de la esclavitud mientras se aferraban a la doctrina de la igualdad de todos los hombres ante Dios.) Por tanto, ni la igualdad cristiana ni la libertad cristiana habrían podido nunca conducir por sí solas al concepto de "gobierno del pueblo, por el pueblo, para el pueblo", ni a ninguna otra definición moderna de la libertad política. El único interés que el cristianismo tiene en el gobierno secular es proteger su propia libertad, preocuparse de que los poderes, cualesquiera que sean, permitan entre otras libertades la libertad respecto de la política. El mundo li-

bre, en cambio, entiende por libertad no el "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios", sino el derecho de todos a ocuparse de esos asuntos que un día fueron del César. El mismo hecho de que nosotros, en cuanto se trate de nuestra vida pública, nos preocupemos de la libertad más que de ninguna otra cosa prueba que no vivimos públicamente en un mundo religioso[14].

El hecho de que los regímenes comunistas liquiden las instituciones religiosas y persigan las convicciones religiosas igual que hacen con muchísimos otros colectivos sociales y espirituales —que tienen las actitudes más diversas hacia la religión—, es sólo la otra cara de la misma cuestión. En un país en que hasta los clubes de ajedrez tuvieron un día que ser liquidados y recreados luego a hechura bolchevique —pues "el ajedrez por el ajedrez" constituía un desafío a la ideología oficial—, la persecución de la religión no puede atribuirse demasiado bien a motivos específicamente religiosos. La evidencia con que contamos acerca de las persecuciones en países totalitarios no respalda la afirmación, que con frecuencia se repite, de que la religión es sentida, más que cualquier otra actividad espiritual libre, como el desafío primordial a la ideología dominante. La vida o la integridad de un troskista en los años treinta, o las de un titoísta en los últimos cuarenta, corrían en el territorio de dominación soviética ciertamente mayor peligro que las de un sacerdote o un pastor. Si las personas religiosas en conjunto son perseguidas con más frecuencia que las no creyentes, se debe sencillamente a que son más difíciles de "convencer".

De hecho, el comunismo evita con cuidado que se le confunda con una religión. Cuando recientemente la Iglesia católica decidió excomulgar a los comunistas, en vista de la obvia incompatibilidad del comunismo con la doctrina cristiana, no hubo ningún movimiento paralelo del lado de los comunistas. Desde el punto de vista del cristiano

14. Decir que la pugna es básicamente religiosa puede muy bien significar que nosotros queremos hacer valer *algo más* que la libertad. Lo cual sería muy peligroso, sin que importe cuán amplia resulte la definición de ese "algo más que la libertad"; podría muy bien conducirnos a una suerte de guerra civil espiritual en que excluyéramos de nuestra lucha común todo lo que es contrario a la "religión". Y dado que en esto, como en todos los otros campos, no existe ninguna autoridad vinculante que defina de una vez por todas qué es compatible con la religión y qué no lo es, estaríamos a merced de las interpretaciones siempre cambiantes.

se trata aquí, a buen seguro, de un combate religioso, justo como para un filósofo se trata de una lucha por la filosofía. Para el comunismo, sin embargo, no se trata de nada de este orden; se trata de la lucha contra un mundo en que todas estas cosas: religión libre, filosofía libre, arte libre, etc., son posibles en absoluto.

3

El acercamiento desde las ciencias sociales, o sea, la identificación de ideología y religión como *funcionalmente* equivalentes, ha alcanzado una importancia mucho mayor en la presente discusión. Este acercamiento se basa en la asunción fundamental de las ciencias sociales acerca de que ellas no tienen que preocuparse de la *sustancia* de un fenómeno histórico o político tal como la religión, o la ideología, o la libertad, o el totalitarismo, sino sólo de la *función* que el fenómeno desempeña en la sociedad. A los científicos sociales no les preocupa el hecho de que las dos partes en pugna, el mundo libre tanto como los dirigentes totalitarios, hayan renunciado a llamar "religiosa" a su lucha, y ellos, los científicos sociales, creen poder descubrir "objetivamente" —o sea, sin prestar atención a lo que las partes tengan que decir— si el comunismo es o no una nueva religión, o si el mundo libre está defendiendo su sistema religioso. En cualquier época anterior, este rechazo a prestar oídos a ninguna de las partes, como si fuera cosa obvia que lo que las propias fuentes dicen sólo puede resultar desorientador, habría parecido, por decir lo menos, bastante poco científico.

El padre de los métodos de las ciencias sociales es Marx. Él fue el primero en mirar sistemáticamente —y no sólo con la conciencia natural de que el lenguaje puede velar la verdad tanto como revelarla— a la Historia tal como ella se revela en los pronunciamientos de los grandes estadistas, o en las manifestaciones intelectuales o espirituales de un período. Marx se negaba a tomar nada de todo esto al pie de la letra, denunciándolo más bien como fachadas "ideológicas" tras las cuales se ocultaban las verdaderas fuerzas históricas. Más tarde lo llamó la "superestructura ideológica", pero en el inicio estaba la decisión

de no tomarse en serio "lo que la gente dice", y sí sólo "al ser humano real activo" cuyos pensamientos son "los reflejos y ecos ideológicos de su proceso de vida"[15]. Por ello, de todos los materialistas él fue el primero en interpretar la religión como algo más que simple superstición o espiritualización de experiencias humanas tangibles, y el primero en hacerlo como un fenómeno social en que el hombre "es dominado por un producto salido de su propia cabeza, igual que en la producción capitalista es dominado por un producto de sus propias manos"[16]. Para él la religión se había convertido en una más de las muchas posibles ideologías.

Las ciencias sociales de hoy día han sobrepasado, a buen seguro, al marxismo; ellas han dejado de compartir el prejuicio marxista en favor de su propia "ideología". De hecho, desde la obra de Karl Mannheim *Ideología y utopía* se han acostumbrado a contestar y a decirles a los marxistas que también el marxismo es una ideología. Por lo mismo, sin embargo, han perdido incluso ese grado de conciencia acerca de las diferencias de sustancia que todavía para Marx y Engels iba de suyo. Engels pudo aún protestar contra quienes en su tiempo consideraban el ateísmo una religión, diciendo que ello tenía el mismo sentido que considerar la química como una alquimia sin piedra filosofal[17]. Es sólo en nuestro tiempo cuando uno puede permitirse considerar el comunismo como una religión sin reflexionar nunca sobre su trasfondo histórico y sin preguntarse nunca qué es en realidad una religión, y si es algo en absoluto cuando se trata de una religión sin Dios.

Es más, mientras los herederos no marxistas del marxismo se han ido percatando de la índole ideológica del marxismo y así, en cierto modo, se han vuelto más inteligentes que el mismo Marx, ellos han olvidado la base filosófica de los propios escritos de Marx, la cual base sigue siendo su propia base, ya que sus métodos surgen de ella y sólo en su marco tienen sentido.

La resistencia de Marx a tomarse en serio "lo que cada período dice acerca de sí mismo y lo que imagina ser" procedía de su convic-

15. *La ideología alemana*, MEGA, Feuerbach, I, v. 15.

16. *El Capital*, I, cap. XXII, 1.

17. Engels, *op. cit.*: "Si la religión puede existir sin su dios, la alquimia puede existir sin su piedra filosofal".

ción de que la acción política era primariamente violencia y de que la violencia era la partera de la Historia[18]. Y esta convicción no se debía a la ferocidad gratuita de un temperamento revolucionario, sino que tiene su lugar en la filosofía de la Historia de Marx, que sostiene que la Historia que los hombres han llevado a cabo en el modo de la falsa conciencia, o sea, de un modo ideológico, puede ser *hecha* por los hombres con plena conciencia de lo que están haciendo. Es precisamente esta vertiente humanista de las enseñanzas de Marx lo que le condujo a su insistencia en el carácter violento de la acción política: él veía el hacer Historia en los términos de la fabricación; el hombre que hace Historia era para él primariamente *homo faber*. Y la fabricación de todas las cosas hechas por el hombre implica necesariamente un cierto grado de violencia sobre la materia, que se torna el material básico de la cosa fabricada. Nadie puede hacer una mesa sin matar un árbol.

Como todos los filósofos serios desde la Revolución francesa, Marx se vio confrontado con el doble enigma de que la acción humana, a diferencia del fabricar y producir, no alcanza casi nunca lo que en rigor pretende, pues actúa en un marco de "muchas voluntades operando en distintas direcciones"[19], y de que, no obstante, la suma de acciones registradas que llamamos Historia parece tener un sentido. Pero Marx se negó a aceptar la solución de sus predecesores inmediatos, que con el "ardid de la naturaleza" (Kant) o "la astucia de la razón" (Hegel) habían introducido un *deus ex machina* en los asuntos humanos. En lugar de ello, propuso explicar el enigma interpretando el reino completo de sentido inexplicable como una "superestructura" de la actividad productiva más elemental en que el hombre es dueño de sus productos y sabe lo que está haciendo. Lo hasta este momento inexplicable en la Historia fue visto ahora como el reflejo de un significado que era un producto humano con la misma seguridad con que lo es el desarrollo técnico del mundo. Todo el problema

18. En las palabras del propio Marx: "La violencia es la partera que ayuda a la antigua sociedad que está embarazada de una nueva. Ella misma es una potencia económica" (*El Capital*, cap. XXIV, §6). O también: "En la Historia efectiva, el mayor papel lo desempeñan, como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el robo con homicidio, en suma la violencia".

19. Engels, *Selected Works*, p. 354.

de humanizar los asuntos político-históricos se convirtió, en consecuencia, en cómo hacernos dueños de nuestras acciones al modo en que ya somos dueños de nuestra actividad productiva; o, en otras palabras, en cómo "hacer" Historia igual que hacemos todas las demás cosas. Una vez que esto se haya conseguido con la victoria del proletariado, ya no necesitaremos las ideologías; tal es la justificación de nuestra violencia, pues este elemento violento estará en nuestras manos: la violencia, así controlada, ya no será más peligrosa que el matar un árbol para fabricar una mesa. Pero hasta ese momento todas las acciones políticas, preceptos legales y pensamientos espirituales ocultan los motivos ulteriores de una sociedad que pretende actuar políticamente pero que en realidad "hace Historia", bien que lo haga de modo inconsciente, es decir, inhumano.

La teoría de Marx de la superestructura ideológica, basada en la distinción entre "lo que alguien pretende ser y lo que realmente es" y en la consiguiente desestimación de la cualidad reveladora de verdad del discurso, descansa por completo en su identificación de la acción política con la violencia. Pues la violencia es desde luego el único tipo de acción humana que es muda por definición; no es mediada por palabras ni es operada a través de palabras. En todos los demás tipos de acción, sea política o no, actuamos en el discurso y nuestro discurso es acción. En la vida política ordinaria, esta estrecha relación entre palabras y actos sólo se rompe con la violencia de la guerra; entonces, mas sólo entonces, nada depende ya de las palabras y todo lo hace de la muda ferocidad de las armas. De aquí que la propaganda bélica tenga normalmente un desagradable halo de insinceridad; las palabras se han vuelto "mero hablar", han dejado de tener capacidad operativa y todo el mundo sabe que la acción ha abandonado el reino del discurso. Este "mero hablar", que no es sino justificación o pretexto para la violencia, siempre ha sido objeto de desconfianza como meramente "ideológico". Aquí la búsqueda de motivos ulteriores carece por completo de justificación, como bien saben los historiadores desde Tucídides. En una guerra de religión, por ejemplo, la religión siempre ha corrido grave peligro de convertirse en "ideología" en el sentido de Marx, o sea, en mero pretexto y justificación de la violencia. Y otro

tanto es verdad, hasta un cierto grado, a propósito de todas las causas de guerra.

Pero sólo si se asume que toda historia es en esencia conflicto de clases y que éste únicamente puede resolverse por la violencia y que la acción política es "violenta" de modo inherente y que ella oculta "hipócritamente", como si dijéramos, su verdadera naturaleza —salvo en guerras y revoluciones—, sólo entonces tenemos derecho, en efecto, a desestimar como improcedente la autointerpretación de los agentes. Tal me parece que es la base para ignorar lo que el mundo libre y el comunismo están diciendo acerca de sí mismos.

4

Si miramos el mismo problema desde un punto de vista puramente científico, parece obvio que una de las razones de la formalización de las categorías de las ciencias sociales es el deseo, científicamente comprensible, de hallar reglas generales bajo las que poder subsumir sucesos de todos los tiempos y todos los tipos. Si hemos de fiarnos de la interpretación de Marx por parte de Engels, Marx fue también el padre de las ciencias sociales en este sentido puramente científico. Él fue el primero en comparar la ciencia natural con las humanidades y en —a la vez que Comte— concebir una "ciencia de la sociedad" como disciplina omniabarcadora, "suma total de las llamadas ciencias históricas y filosóficas"[20] que compartiría los mismos patrones científicos de la ciencia natural y procedería de acuerdo con ellos. "No vivimos sólo en la naturaleza sino también en la sociedad humana"[21], y por tanto la sociedad tendría que estar abierta a los mismos métodos y reglas de investigación que la naturaleza. La insistencia en el carácter complementario de la naturaleza y la sociedad puso la base, en consecuencia, de las categorías formales y ahistóricas que empezaron a dominar las ciencias históricas y sociales.

20. *Ibid.*, p. 340.
21. *Ibid.*

Entre tales categorías se cuentan no sólo la "lucha de clases" de Marx concebida como la ley del desarrollo histórico —igual que la ley darwinista de supervivencia de los más aptos era la ley del desarrollo natural[22]—, sino también, más recientemente, el esquema "desafío-respuesta" de Toynbee o los "tipos ideales" de Max Weber tal como hoy se emplean, no tal como fueron empleados por el propio Max Weber. Parece como si las "religiones políticas o seculares" fuese la última incorporación a la lista, en la medida en que esta terminología que originalmente estaba diseñada para interpretar los movimientos totalitarios, ya se ha universalizado y ahora se usa para cubrir un amplio espectro de sucesos, tan dispares en el tiempo como en su naturaleza[23].

La ciencia de la sociedad debe su origen a la ambición por fundar una "ciencia positiva de la Historia" que pudiera equipararse a la ciencia positiva de la naturaleza[24]. Por este origen derivativo, no es sino natural que la "ciencia positiva de la Historia" haya ido siempre un paso por detrás de la ciencia de la naturaleza que era su gran modelo. Así, los científicos naturales saben hoy lo que los científicos sociales no han descubierto aún, a saber: que casi cualquier hipótesis con la que se acerquen a la naturaleza funcionará de un modo u otro y arrojará resultados positivos; la maleabilidad de los hechos observados parece ser tan grande que ellos siempre darán al hombre la respuesta que espera. Ocurre como si en el momento en que el hombre plantea una pregunta a la naturaleza todo se aprestara a reordenarse de acuerdo con su pregunta. Llegará el día en que los científicos sociales descubrirán, para su consternación, que esto mismo es incluso más verdadero en su

22. Engels comparaba frecuentemente a Marx con Darwin; la ocasión más elocuente es su "Discurso ante la Tumba de Karl Marx": "Igual que Darwin descubrió la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica, así Marx descubrió la ley del desarrollo de la Historia humana", *ibid.*, p. 153.

23. Un buen ejemplo de este método que mueve por entero a confusión, es Jules Monnerot, *Sociology and Psychology of Communism*, Boston, 1953.

24. Ambas ciencias positivas juntas se suponía que abarcaban no sólo el conocimiento de todos los datos, sino también todo posible pensamiento sustancial: "Lo que todavía sobrevive de toda la filosofía anterior es la ciencia del pensamiento y de sus leyes —lógica formal y dialéctica—. Todo lo demás queda subsumido en las ciencias positivas de la naturaleza y la Historia", Engels, "Socialismo: utópico y científico", en: *Selected Works*, II, p. 123. Merecería la pena mostrar hasta qué punto nuestras nuevas disciplinas de la lógica formal y la semántica deben su origen a las ciencias sociales.

propio campo; que en él no hay nada que no pueda ser probado y muy poco que pueda ser refutado; la Historia se ordena tan adecuada y consistentemente bajo la categoría de "desafío-y-respuesta" o de acuerdo con "tipos ideales", como lo hace bajo la categoría de luchas de clases. No existe ninguna razón para que no haya de mostrar la misma obediencia cuando la aproximación se haga con la terminología de las religiones seculares.

Por tomar un ejemplo apropiado, Max Weber acuñó su tipo ideal del "líder carismático" según el modelo de Jesús de Nazaret, y discípulos de Karl Mannheim no encontraron luego ninguna dificultad para aplicar a Hitler la misma categoría[25]. Desde el punto de vista del científico social, Hitler y Jesús eran idénticos pues cumplían la misma función social. Es obvio que una conclusión tal sólo es posible para gentes que se niegan a escuchar lo que cualquiera de ambos, Hitler o Jesús, decía. Algo muy semejante parece ocurrir ahora con el término "religión". No es accidental sino la esencia misma de esta tendencia que ve religiones por doquier, el que uno de sus conspicuos partidarios cite con aprobación, en nota a pie de página, el desconcertante descubrimiento de uno de sus colegas acerca de "que Dios no sólo llegó tarde a la religón, sino que no era indispensable que hubiese llegado"[26]. Aquí el peligro de blasfemia que siempre es inherente al término "religión secular", se hace manifiesto con toda libertad. Si las religiones seculares son posibles en el sentido de que el comunismo es una "religión sin Dios", entonces ya no vivimos meramente en un mundo secular que ha sacado a la religión de los asuntos públicos, sino en un mundo que incluso ha eliminado a Dios de la religión —algo que Marx y Engels aún creían imposible—[27].

25. Así, por ejemplo, en: Hans Gerth, "The Nazi Party", en: *American Journal of Sociology*, vol. 45, 1940. Al elegir este ejemplo, no quiero dar a entender que pueda hacerse culpable a Max Weber de tan monstruosas identificaciones.

26. Monnerot, *op. cit.*. p. 124, citando a Van der Leeuw, *Phénoménologie de la religion*, París, 1948, y a Durkheim, *De la Définition des phénomènes religieux.*

27. Marx y Engels creyeron que las religiones eran ideologías, no creyeron que las ideologías pudieran sencillamente convertirse en religiones. De acuerdo con Engels, "nunca se le ocurrió [a la burguesía] poner una nueva religión [o sea, su propia nueva ideología] en el lugar de la vieja. Todo el mundo sabe cómo fracasó el intento de Robespierre" ("Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", en *Selected Works*, II, p. 344).

Es innegable que esta funcionalización desustanciadora de nuestras categorías no es un fenómeno aislado que tenga lugar en alguna torre de marfil del pensamiento académico. Guarda estrecha conexión con la creciente funcionalización de nuestra sociedad, o, más bien, con el hecho de que el hombre moderno se ha convertido crecientemente en una mera función de la sociedad. El mundo totalitario y sus ideologías no reflejan el aspecto radical del secularismo o del ateísmo; sí reflejan el aspecto radical de la funcionalización de los hombres. Sus métodos de dominación descansan en la asunción de que los hombres pueden ser completamente condicionados, porque son sólo funciones de ciertas fuerzas históricas o naturales más elevadas. El peligro reside en que muy bien podamos estar *todos* en camino de convertirnos en miembros de lo que Marx llamaba, todavía con entusiasmo, una *gesellschaftliche Menschheit* (una humanidad socializada). Es curioso ver con cuánta frecuencia las mismas personas que se oponen ardientemente a toda "socialización de los medios de producción" contribuyen y apoyan sin pretenderlo la mucho más peligrosa socialización del hombre.

5

En esta atmósfera de disputas terminológicas y mutuas incomprensiones, la cuestión fundamental a propósito de la relación entre religión y política se cierne lejana y sin perfiles. En orden a acercarnos a ella, puede ser bueno considerar la secularización sólo en su aspecto político, no espiritual, y preguntarse: ¿Qué elemento religioso del pasado era políticamente tan relevante que su pérdida ha tenido un impacto inmediato sobre nuestra vida política? O, formulada la misma pregunta de otro modo: ¿Cuál era el elemento específicamente político de la religión tradicional? La justificación de esta pregunta radica en el hecho de que la separación de las esferas de vida de la religión y la política que llamamos secularización, no se limitó a separar la política de la religión en general, sino muy específicamente a separarla del credo cristiano. Y si una de las causas principales de las perplejidades de nuestra vida pública en el presente es su misma secularidad, entonces la religión cristiana tiene que haber contenido un poderoso ele-

mento político cuya pérdida ha cambiado la índole misma de nuestra existencia pública.

Una indicación preliminar se encierra quizá en la sentencia, inusualmente brutal y vulgar, de un rey seriamente asustado, que en su pánico ante las perturbaciones revolucionarias de 1848 exclamó: "No debería permitirse que la gente perdiera su religión". Este rey mostraba una confianza en el poder secular del credo cristiano que es bastante sorprendente si recordamos que durante los primeros siglos de su existencia el credo cristiano fue considerado, por cristianos y no cristianos por igual, como en el mejor de los casos irrelevante, si es que no peligroso y destructivo de la esfera pública. La frase de Tertuliano "Nada nos [a los cristianos] es más ajeno que los asuntos públicos" se limita a recapitular la actitud cristiana hacia la vida secular, hacia la vida política[28]. ¿Qué había ocurrido entretanto para que ahora, en un tiempo que era casi tan secular como aquél, pudiera invocarse el credo cristiano en aras de la preservación misma de la vida política?[29]

La respuesta de Marx, tan brutal como la afirmación del rey, es bien conocida: "La religión es el opio del pueblo"[30]. Es una respuesta muy insatisfactoria, no porque sea vulgar sino por lo improbable que es que las enseñanzas cristianas, con su implacable énfasis en el individuo y su responsabilidad a la hora de salvar su alma, y con su insistencia en la pecaminosidad del hombre y la consiguiente elaboración de un catálogo de pecados mayor que el de cualquier otra religión, puedan nunca haberse usado para algo tan sedante como un narcótico. Seguramente que las nuevas ideologías políticas en los países totalitarios gobernados por el terror —ideologías que lo explican todo y preparan para cualquier cosa en una atmósfera de insoportable inseguridad— son con mucho más adecuadas que ninguna religión tradicional de las que conocemos, a la hora de inmunizar el alma del hombre frente al

28. *Apologeticum*, 38: *nobis nulla magis res aliena quam publica.*

29. La posible utilidad de la religión para la autoridad secular sólo podía advertirse en las condiciones de una completa secularización de la vida público-política, o sea, sólo al comienzo de nuestra era y en la época moderna. En la Edad Media la vida secular se había vuelto en sí misma religiosa y la religión no podía por ello convertirse en un instrumento político.

30. La frase frecuentemente mal citada no implica que la religión fuera *inventada* como un opio para el pueblo, sino que fue *usada* a tal efecto.

impacto de la realidad. Comparada con éstas, la resignación piadosa a la voluntad de Dios parece una navaja infantil comparada con armas atómicas.

Pero hay un elemento poderoso en la religión tradicional cuya utilidad como soporte de la autoridad es evidente de suyo, y cuyo origen probablemente no sea de naturaleza religiosa, o al menos no primariamente, a saber: la doctrina medieval del Infierno. Ni esta doctrina ni la elaborada descripción del lugar de castigo tras la muerte deben demasiado a la predicación de Jesús[31] o a la herencia judía. Se necesitaron de hecho varios siglos desde la muerte de Jesús para que fuese formulada en absoluto. Es interesante que esta formulación coincidió con la caída de Roma, o sea, con la desaparición de un orden secular seguro de cuya autoridad y de la responsabilidad por el cual sólo ahora se hizo cargo la Iglesia[32].

En llamativo contraste con la escasez de referencias en los escritos hebreos y en los cristianos tempranos, se alza la influencia abrumadora sobre el pensamiento político de la Antigüedad y sobre la enseñanza cristiana tardía del mito platónico de un más allá, con el que tantos de sus diálogos políticos concluyen. Entre Platón y la victoria secular del cristianismo, que trajo consigo la sanción religiosa a la doctrina del Infierno (al punto de que en adelante ésta se convirtió en un rasgo tan general del mundo cristiano que los tratados políticos no necesitaban mencionarla expresamente), apenas hay una discusión importante de problemas políticos —con la excepción de Aristóteles— que no concluya con una imitación del mito platónico[33]. Pues es Platón, y no las fuentes religiosas estrictamente judeo-cristianas, el más importante precursor de las elaboradas descripciones de Dante; en Platón encontramos ya la separación geográfica de Infierno, Purgatorio y Paraíso, y no solamente el concepto de Juicio Final en pun-

31. Hasta donde yo sé, el pasaje más explícito es *Lc.* 16, 23-31.

32. *Vid.* Marcus Dods, *Forerunners of Dante* (Edimburgo, 1903) y Frederic Huidekoper, *Belief of the First Three Centuries Concerning Christ's Mission to the Underworld* (Nueva York, 1887).

33. De entre todos ellos sobresalen el sueño de Escipión con que concluye el *De Republica* de Cicerón, y la visión conclusiva en el diálogo de Plutarco "Tardanza de Dios al castigo". Compárese también el libro sexto de la *Eneida*, tan diferente del undécimo de la *Odisea*.

to a una vida eterna o a una muerte eterna y la alusión a un posible castigo tras la muerte[34].

Las implicaciones puramente políticas del mito platónico del último libro de la *República*, así como las de las partes finales de *Fedro* y *Gorgias*, son indiscutibles. En la *República* este mito se corresponde con la historia de la caverna, que es el centro de toda la obra. Como alegoría, la historia de la caverna está destinada a esos pocos que son capaces de acometer la *periagogé* platónica sin temor a un más allá ni esperanza en él: capaces, pues, de dar la espalda a la vida de sombras de la realidad aparente, para confrontarse con el claro cielo de las "ideas". Sólo estos pocos entenderán los verdaderos patrones de toda vida, incluyendo los patrones de los asuntos políticos, en los cuales, sin embargo, habrán dejado de interesarse *per se*[35]. Quienes podían entender la historia de la caverna no tenían, a buen seguro, que creer el mito conclusivo acerca de la recompensa y el castigo finales; pues quienquiera que aprehendiese la verdad de las ideas como patrones *trascendentes* no precisaba ya de ningún patrón *tangible*[36], del tipo de una vida después de la muerte. En su caso, el concepto de vida después de la muerte no tiene mucho sentido, ya que la historia de la caverna describe la vida en la Tierra como una suerte de submundo. Y de hecho el uso platónico de los términos *eídolon* y *skiá*, que eran las palabras clave de la descripción homérica del Hades en la *Odisea*, hace que toda la historia se lea como una inversión de y una réplica a Homero: no es el alma la que es una sombra, ni lo es su vida tras la muerte, dotada como está de movimiento sustancial; sombra es más bien la vida corpórea de los mortales ordinarios, que no aciertan a salir de la caverna de la vida terrena; nuestra vida en la Tierra es vida en un submundo, nuestro cuerpo es sombra, y nuestra única realidad es el alma. Pero dado que la verdad de las ideas es autoevidente, los verdaderos

34. Pone especial énfasis en este punto de vista Marcus Dods, *op. cit.*

35. *Vid.* en especial *República*, VII, 516d.

36. "La idea de que existe un arte supremo de medida y de que el conocimiento de los valores por el filósofo consiste en su habilidad para medir, atraviesa toda la obra de Platón hasta su mismo final", Werner Jaeger, *Paideia*, II, p. 416, nota 45.

patrones de vida en la Tierra nunca pueden argumentarse ni demostrarse de manera satisfactoria[37].

La creencia, por tanto, es necesaria para esa multitud que carece de ojos para las medidas invisibles de todas las cosas visibles. Cualquiera que fuese la naturaleza de la creencia del propio Platón en la inmortalidad del alma, el mito de un castigo corporal graduado tras la muerte es claramente la invención de una filosofía que estimaba los asuntos públicos como secundarios y, por ello, como sujetos a una norma de verdad que sólo es accesiblea unos pocos[38]. Únicamente el temor a ser gobernados por la mayoría podía inducir a estos pocos a cumplir con sus obligaciones políticas[39]. Los pocos no pueden persuadir de la verdad a la multitud, dado que la verdad no puede convertirse en objeto de persuasión y ésta última es la única forma de tratar con la multitud. Pero mientras que la multitud no puede ser instruida en la doctrina de la verdad, sí puede ser persuadida a creer en una opinión *como si esta opinión fuese la verdad.* La opinión idónea para trasladar a la multitud la verdad de los pocos es la creencia en el Infierno; el estar persuadidos de su existencia hará a los ciudadanos comportarse como si conocieran la verdad.

Dicho en otras palabras, la doctrina del Infierno en Platón es claramente un instrumento político inventado para fines políticos[40]. Sin

37. Característico de todos los diálogos platónicos acerca de la justicia es el que en algún momento se produzca una quiebra y tenga que abandonarse el proceso estrictamente argumentativo. En la *República*, Sócrates elude varias veces a quienes le interrogan; la pregunta desconcertante es si la justicia aún es posible si está oculta a hombres y dioses. Puede verse en especial la quiebra en 372a, que es recogida de nuevo en 427d, donde Sócrates define la sabiduría y la *eu-boulía*; retorna a la cuestión principal en 430d y discute la *sophrosýne*. Empieza entonces de nuevo en 433b y llega casi inmediatamente a una discusión de las formas de gobierno, 445d ss., hasta el libro séptimo en que la historia de la caverna conduce todo el argumento a un nivel enteramente distinto, no-político. Aquí es cuando resulta claro por qué Glaucón no puede recibir una respuesta satisfactoria: la justicia es una idea y tiene que ser percibida; tal es la única demostración posible.

38. La prueba más clara del carácter político de los mitos platónicos acerca de un más allá es el hecho de que, en tanto en cuanto implican un castigo corporal, están en flagrante contradicción con su teoría de la mortalidad del cuerpo y la inmortalidad del alma. Es más, Platón era bastante consciente de tal inconsistencia; *vid.* Gorgias, 524.

39. *República*, 374c.

40. Esto es obvio también a partir de los mitos conclusivos de *Fedro* y *Gorgias*, que no contienen alegorías en que el filósofo dice la verdad, como la historia de la caverna. *Fedro* no se ocu-

duda que las especulaciones sobre la vida después de la muerte y las descripciones del más allá son tan antiguas como la vida consciente del hombre sobre la Tierra. Pudiera ser, no obstante, que en Platón nos encontrásemos "por primera vez en la historia de la literatura con que una leyenda tal (de castigo y recompensa entre los muertos) es reclutada de un modo explícito al servicio de la honradez"[41], o sea, al servicio de la vida pública, política. Esto parece confirmado por el hecho de que escritores puramente seculares de la Antigüedad, que hacían indicaciones tan claras como las de Platón de no creer en serio en el mito platónico, lo usaran, empero, con entusiasmo, mientras que, del otro lado, el credo cristiano no incorporó ninguna doctrina semejante acerca del Infierno entretanto el cristianismo permaneció apartado de intereses y responsabilidades seculares[42].

Cualesquiera que sean las otras influencias históricas que hayan podido incidir en la elaboración de la doctrina del Infierno, ésta continuó usándose para fines políticos durante la Antigüedad. El cristianismo la adoptó oficialmente sólo *después de* terminado su desarrollo puramente religioso. Cuando en la temprana Edad Media la Iglesia cristiana tomó creciente conciencia de sus responsabilidades políticas y tuvo una creciente disposición a asumirlas, el credo cristiano se encontró frente a una perplejidad similar a la de la filosofía política de Platón. Ambos trataban de hacer valer patrones absolutos en un reino cuya esencia misma parece ser la relatividad, y esto bajo la eterna condición humana de que lo peor que un hombre puede hacer a otro hombre es matarlo, o sea, provocar lo que de todos modos tendrá un día que ocurrirle. La "mejora" sobre esta condición que proponía la doctrina del

pa primariamente de la inmortalidad del alma, sino que es una "*Apología* revisada, 'más persuasiva que el discurso que él [Sócrates] hizo en su defensa ante los jueces'". (F.M. Cornford, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosopical Thought*, Cambridge, 1952, p. 69). *Gorgias*, que muestra la imposibilidad de "probar" que es mejor sufrir el mal que hacerlo, cuenta el mito al final, como una suerte de *ultima ratio*, con gran dsconfianza, e indicando claramente que el propio Sócrates no se lo tomaba demasiado en serio.

41. Marcus Dods, *op. cit.*, p. 41.

42. Los escritores cristianos de los primeros siglos creyeron unánimente en una misión de Cristo en el submundo, cuyo propósito principal era liquidar el Infierno, derrotar a Satán y liberar las almas de los pecadores mortales igual que había liberado las almas de los cristianos tanto de la muerte como del castigo. La única excepción a este planteamiento fue Tertuliano. *Vid.* Huidekoper, *op. cit.*

Infierno es justamente que el castigo puede significar más que la muerte eterna, a saber, un sufrimiento eterno en que el alma anhele la muerte[43].

La característica política sobresaliente de nuestro mundo secular contemporáneo parece ser la de que más y más gente está perdiendo la fe en una recompensa o castigo tras la muerte, a la vez que el funcionamiento de las conciencias individuales o la capacidad de la multitud a la hora de percibir verdades no visibles han seguido siendo políticamente tan poco dignos de confianza como siempre. En los Estados totalitarios vemos el intento casi deliberado por construir, en los campos de concentración y los sótanos de tortura, una suerte de Infierno en la Tierra, cuya diferencia fundamental respecto de las imágenes medievales del Infierno está en las mejoras técnicas y en la administración burocrática, pero también en su falta de eternidad. Más aún, la Alemania de Hitler demostró que una ideología que casi conscientemente invertía el mandamiento "No matarás" no tiene por qué topar con una resistencia abrumadora por parte de conciencias formadas en la tradición occidental. Al contrario, la ideología nazi fue capaz con frecuencia de invertir el funcionamiento de estas conciencias, como si la conciencia no fuese nada más que un mecanismo que indica si uno se encuentra o no ajustado a la sociedad y conforme con sus creencias.

La consecuencia política de la secularización de la era moderna parece residir, en otras palabras, en la eliminación de la vida pública, junto con la religión, del único elemento *político* que había en la religión tradicional: el temor al Infierno. Políticamente, aunque sin duda no espiritualmente, esta pérdida es la diferencia más significativa entre nuestro presente y los siglos anteriores. Sin duda que desde un punto de vista de mera utilidad, en términos de poder sobre el alma del hombre, nada podía competir mejor con la coerción íntima de las ideologías totalitarias que el temor al Infierno. Sin embargo, y con independencia de en qué medida pueda nuestro mundo volver a ser religioso, o de cuánta auténtica fe exista aún en él, o de con qué hondura nuestros valores morales arraiguen en nuestros sistemas religiosos, el temor al Infierno ha dejado de contar entre los motivos que pueden prevenir

43. El ansia de morir era un motivo frecuente en las visiones hebreas del Infierno. *Vid.* Dods, *op. cit.*, p. 107ss.

o estimular las acciones de la mayoría. Ello parece inevitable si la secularidad del mundo implica la separación entre la esfera religiosa de vida y la política; en estas circunstancias la religión estaba forzada a perder su elemento primariamente político, igual que la vida pública estaba forzada a perder la sanción religiosa de una autoridad trascendente. Tal separación es un hecho, y tiene además señaladas ventajas para la gente religiosa tanto como para la no religiosa. La historia moderna ha mostrado una y otra vez que las alianzas entre "el trono y el altar" sólo sirven para desacreditar a ambos. Pero mientras que en el pasado el peligro estribaba básicamente en usar la religión como mero pretexto, poniendo así tanto la acción política como las creencias religiosas bajo la sospecha de hipocresía, a día de hoy el peligro es infinitamente mayor. Confrontados con una ideología de cuerpo entero, el máximo peligro para nosotros es oponernos a ella con una ideología de nuestra propia cosecha. Si intentamos una vez más infundir a la vida público-política "pasión religiosa", o si intentamos usar la religión como medio para hacer distinciones políticas, el resultado puede muy bien ser la transformación y perversión de la religión en una ideología y la corrupción de nuestra lucha contra el totalitarismo por un fanatismo que es enteramente extraño a la esencia misma de la libertad.

[Réplica de Arendt a la crítica de Jules Monnerot]

En la argumentación del señor Monnerot es crucial el que pase por alto la diferencia entre la afirmación de Marx de que las religiones son ideologías y su propia teoría de que las ideologías son religiones. Para Marx, la religión yace, junto con otras muchas cosas, en el reino de las superestructuras ideológicas, pero no todas las cosas de este reino eran lo mismo; una ideología religiosa no era lo mismo que una no religiosa. La distinción de contenido entre religión y no religión se preservaba. El señor Monnerot y los restantes defensores de las "religiones seculares" dicen que, sin que importe cuál sea el contenido de una ideología, todas las ideologías son religiones. En esta teoría, pero no en la doctrina de Marx, religión e ideología se han vuelto idénticas.

La razón dada para esta identificación es que las ideologías desempeñan el mismo papel que las religiones. Con el mismo derecho se podría identificar ideología con ciencia, lo que el señor Monnerot está muy cerca de hacer cuando afirma que la ideología comunista "usurpa el prestigio que la ciencia tiene a ojos de las masas". Sería desde luego un error identificar por esta razón la ciencia con la ideología comunista, pero tal error contendría de hecho más verdad que la identificación lógicamente similar con la religión, en la medida en que el comunismo pretende ser "científico" pero no "religioso" y argumenta al estilo científico; o, en otras palabras, da respuesta a cuestiones científicas más que religiosas. En relación con el argumento del señor Monnerot, sólo el respeto que le merece la ciencia (como distinta de la religión) puede impedirle ver que, de acuerdo con su argumento, no hay razón por la que él no deba identificar la ideología comunista con la ciencia antes que con la religión.

La confusión subyacente es sencilla y aparece con mucha nitidez en la afirmación del señor Monnerot de que "los comunistas tienen respuesta para todo; lo cual es característico de todas las ortodoxias", de lo que infiere que el comunismo es por ello una ortodoxia. La falacia de este razonamiento es conocida desde que los griegos se divertían con paralogismos y, siguiendo un proceso lógico parecido, llegaron, para su deleite, a la definición del hombre como un pollo implume. Por desgracia, hoy este tipo de cosas ya no pueden resultar divertidas.

El señor Monnerot se queja de que yo no sigo los métodos actuales de establecimiento de equivalencias y no "defino" religión ni ideología. (La cuestión de qué sea una ideología sólo puede contestarse en términos históricos, dado que las ideologías aparecieron por vez primera al comienzo del siglo diecinueve. Una respuesta de este tipo, no una definición, he tratado de ofrecerla en el artículo "Ideología y terror. Una nueva forma de gobierno", en: *The Review of Politics*, julio 1953[44].) No puedo entrar aquí en la cuestión de qué sea una definición y de en qué medida, indagando en la naturaleza de las cosas, podamos llegar a definiciones. Una cosa sí es obvia: únicamente puedo definir lo

44. Este ensayo se incluye en la edición de 1958 y en todas las siguientes de *Los orígenes del totalitarismo*. [N. del E.]

que es distinto y únicamente puedo llegar a definiciones, si es que en absoluto, haciendo distinciones. Decir que las ideologías son religiones no es definir ninguna de las dos; al contrario, es destruir hasta ese acopio de distinciones vagamente sentidas que es inherente a nuestro lenguaje cotidiano y que las indagaciones científicas se supone que precisan e iluminan.

Con todo, mientras que quizá sea posible definir un fenómeno relativamente tan reciente como la ideología, ¡qué arrogancia no habría sido la mía si hubiese osado definir la religión! Y no ya porque tantos estudiosos lo hayan intentado antes de mí y hayan fracasado, sino porque el caudal y el tesoro de material histórico debiera verdaderamente intimidar a todo el que conserve algún respeto por las fuentes, la historia y el pensamiento del pasado. Supóngase que yo doy una definición de religión, pero ¡hete aquí que algún gran pensador religioso —no, por supuesto, el adorador del Canguro, que pude fácilmente traer a colación— ha escapado a mi noticia! En las investigaciones históricas lo importante no es alcanzar definiciones listas para usarse, sino hacer constantemente distinciones, y estas distinciones deben seguir al lenguaje que hablamos y a la materia de que nos ocupamos. De otro modo, pronto desembocaremos en un estado de cosas en que cada uno hablará su propio lenguaje y anunciará con orgullo antes de empezar: por "x" *yo* entiendo cualquier cosa que me sirva y en este momento me plazca.

La confusión procede en parte del punto de vista particular de los sociólogos, que —ignorando metódicamente el orden cronológico, la localización de los hechos, el impacto y unicidad de los acontecimientos, el contenido sustancial de las fuentes, y en general la realidad histórica— se centran en los "roles funcionales" en y por sí mismos, haciendo así de la sociedad el Absoluto al que todo remite. Su asunción subyacente puede condensarse en una frase: "Todo tiene una función y su esencia es la misma que el rol funcional que da en desempeñar".

En algunos círculos esta asunción ha logrado hoy la dudosa dignidad de ser un lugar común, y algunos sociólogos, como el señor Monnerot, no pueden sencillamente dar crédito a sus ojos o a sus oídos si se topan con alguien que no la comparte. Yo, por supuesto, no pienso que todo tenga una función, ni que función y esencia sean lo mismo,

ni que dos cosas por completo diferentes —como la creencia en una Ley de la Historia y la creencia en Dios— cumplan la misma función. E incluso si bajo determinadas extrañas circunstancias ocurriese que dos cosas diferentes desempeñan el mismo "rol funcional", yo no las pensaría más idénticas de lo que pensaría que el tacón de mi zapato es un martillo cuando lo uso para poner un clavo en la pared.

XXXVI

Los ex-comunistas[1]

Aquí se trata del papel que desempeñan los ex-comunistas, no los antiguos comunistas. Teóricamente la línea que los separa puede trazarse y captarse con facilidad. No sólo en los Estados Unidos sino en todos los lugares del mundo hay mucha gente que en uno u otro tiempo, y por las más variadas razones, perteneció a un movimiento totalitario: como miembros del partido, como compañeros de viaje, como simpatizantes. Entre ellos están personas cuya prominencia en estos partidos nunca se debió a su importancia política, pero que al haber destacado en algún otro campo daban prestigio a los partidos a los que pertenecían.

Picasso no es un comunista prominente. Es un gran pintor que casualmente se ha prendado del comunismo. Su responsabilidad está en el arte; pierde su integridad artística si empieza a pintar malos cuadros por mor del comunismo, no si comienza a manifestar opiniones políticas. Si Picasso fuera a abandonar mañana el Partido, se convertiría en un antiguo comunista, no en un ex-comunista.

A esta misma categoría de antiguos comunistas pertenece un grupo completamente distinto de personas, cuyo interés principal siempre fue político. El comunismo jugó un papel decisivo en sus vidas. Su responsabilidad principal estaba comprometida con él, y su prominencia, mientras duró, fue el resultado de actividades políticas. Entre sus características comunes está el que abandonaron pronto el Partido: estaban lo suficientemente informadas para detectar, si es que no para conocer expresamente, las etapas por las que un partido revolucionario se transformaba en un movimiento totalitario de cuerpo entero; y tenían sus propios criterios para juzgarlo. Estos criterios pueden no parecernos suficientes a la luz de lo que sabemos hoy; bastaban entonces.

1. Aparecido en *The Commonweal*, 20 de marzo de 1953. Traducción de Alfredo Serrano de Haro.

Entre ellos fueron importantes la abolición de la democracia interna del Partido, la liquidación de la independencia de los diversos partidos comunistas nacionales y su sumisión total a las órdenes de Moscú. Los procesos de Moscú, que en gran parte son el punto decisivo de toda esta historia, concluyeron este desarrollo.

No nos interesan aquí los destinos de tales personas, y de hecho sería difícil encontrar un denominador común para ellas después de que abandonaran el Partido. Se diluyeron en la vida pública y privada, como escritores o periodistas, o empresarios, y como miembros de todos los partidos existentes, desde la llamada derecha hasta la llamada izquierda. Muchos de ellos perdieron del todo su interés por la política. Es decisivo que su pasado comunista siguió siendo un hecho importante en sus biografías, pero no se convirtió en el núcleo de sus nuevas opiniones, puntos de vista, *Weltanschauungen* [visiones del mundo]. Ni buscaron sustituto para una fe perdida ni concentraron todos sus esfuerzos y talentos en la lucha contra el comunismo.

Es fácil, puede que demasiado fácil, construir un prototipo de ex-comunista. A fin de evitar cualquier malentendido, no escogeré para mis consideraciones ningún producto de mi propia imaginación, sino que tomaré como modelo a Whittaker Chambers. Por tan buenas razones como sus dotes de escritor y su claridad, la sociedad en general lo ha aceptado como el portavoz de los ex-comunistas; y parece que estos mismos lo han reconocido, más o menos, como su voz.

Es fácil trazar una línea teórica que separe a los ex-comunistas y a los antiguos comunistas. En la práctica se ha vuelto complicado. Aunque por supuesto son muchos menos en número que los antiguos comunistas, los ex-comunistas se han hecho prominentes fundándose únicamente en su pasado. El comunismo ha seguido siendo el asunto capital de sus vidas. Y sienten que su posible fuerza es mucho mayor de lo que de hecho indica su escaso número porque su pasado —pasado en que ellos basan sus carreras y ambiciones presentes— es compartido por un sector mucho más amplio de la sociedad. Trabajan para persuadir a sus antiguos amigos de que se unan a ellos: de que lo confiesen todo, de que declaren su conversión y formen un grupo político sólido.

Esto sitúa a los antiguos comunistas en obvia desventaja: parece que son menos decentes, menos honrados, y que están menos convencidos de los peligros del comunismo. Además, el haber sido comunista, incluso a los diecisiete años, se ha convertido bajo las circunstancias presentes en un gran obstáculo. La tentación de unirse a los ex-comunistas es tanto más grande cuanto que la humillación pública de una aparatosa confesión se compensa con la ventaja de una carrera política ininterrumpida.

En contra del gesto de la conversión está el hecho de que uno puede evolucionar suavemente de político comunista a experto en política comunista. La aceptación de una vida personal rota se compensa con una prominencia pública ininterrumpida; la humillación pública le ahorra a uno las humillaciones privadas que implican el tener que cambiar de profesión y el degradarse desde la prominencia hasta la vida media de un ciudadano medio.

En este momento, los ex-comunistas aún desempeñan su papel básicamente como expertos a los que la sociedad libre pide ayuda en la lucha contra el totalitarismo, pues se supone que ellos conocen mejor que nadie los medios del enemigo, y por tanto son los más cualificados para diseñar los medios con que contraatacar al enemigo.

¿En qué consiste este conocimiento, según su propia opinión? Chambers lo resume en la siguiente frase: "Nadie como los ex-comunistas conoce tan bien la índole del conflicto, y del enemigo, ni comparte de forma tan profunda ese mismo poder de la fe y la disposición a arriesgar la vida por las propias creencias [...] pues esa lucha no puede librarse, mucho menos ganarse, o siquiera comprenderse, excepto en términos de total sacrificio..." Por tanto —citando a Silone—: "El conflicto final se dará entre los comunistas y los ex-comunistas" [...] que han comprendido que "en nuestro tiempo delatar es un deber".

Permítaseme interpretar brevemente este pasaje: al igual que los comunistas, los ex-comunistas juzgan toda la textura de nuestro tiempo en términos de una única gran dicotomía que desemboca en una batalla final. No hay una pluralidad de fuerzas en el mundo; hay sólo dos. Estas dos no son la oposición de la libertad contra la tiranía (o como se quiera formular en términos tradicionales), sino la oposición de una fe contra otra. Además, ambas fes nacen de la misma fuente. Los ex-

comunistas no son antiguos comunistas, son comunistas "vueltos del revés"; sin su anterior comunismo, insisten ellos, nadie puede comprender lo que ellos están haciendo ahora. Lo que están haciendo concierne a la crisis central de nuestro tiempo; y en el fondo esto sólo lo saben dos grupos: los propios comunistas y los ex-comunistas. En último término, los demás no cuentan; únicamente somos espectadores de la gran batalla de la historia que están librando estos dos protagonistas. A buen seguro, necesitan aliados; pero al igual que el superior saber del Partido Comunista, de acuerdo con la teoría y la práctica del comunismo, guía siempre a sus aliados, así los ex-comunistas se ofrecen para liderar a sus aliados anticomunistas por medio de su superior sabiduría. El mismo desprecio que solían tener los comunistas hacia sus partidarios y aliados es el que anuncian los ex-comunistas para los suyos.

Justo como los comunistas respetan sólo a sus verdaderos oponentes, así los ex-comunistas muestran respeto únicamente hacia las personas que o bien se han hecho ex-comunistas, o bien aún son comunistas. Puesto que han dividido el mundo en dos, ellos sólo pueden dar cuenta de la molesta variedad y pluralidad del mundo en que todos vivimos, o desechándola de golpe por irrelevante, o afirmando que se debe a falta de coherencia y de carácter.

Por tomar el ejemplo más destacado, el comunismo ha denunciado durante décadas al liberalismo americano como una incoherente e inconsecuente actitud al servicio de la burguesía (o del capitalismo, o de lo que sea); y ahora los ex-comunistas lo denuncian como el incoherente e inconsecuente aliado del comunismo. El antiliberalismo como actitud e idiosincrasia principal ha permanecido idéntico. Los liberales fueron los colaboradores (inconscientes y por tanto estúpidos o cobardes) del capitalismo; ahora han pasado a ser demasiado estúpidos o demasiado cobardes como para pensar hasta el final sus propios dogmas y descubrir que el resultado de tal examen les conduce naturalmente al comunismo.

El delatar, que desempeña un papel tan grande en el libro de Chambers[2], es un deber en un estado policial en que las personas han sido organizadas y divididas en dos categorías siempre mudables: los

2. *Witness [Testigo]*, Nueva York, 1952, es el relato de Chambers de su propia vida. (N. del E.)

que tienen el privilegio de ser los delatores y los que están dominados por el miedo a ser delatados. Es la vieja historia: no se puede combatir a un dragón, se nos dice, sin convertirse uno mismo en dragón; sólo podemos luchar contra una sociedad de delatores haciéndonos nosotros mismos delatores.

Sin embargo, hasta ahora esto se ha considerado siempre como el peligro inherente a la vida política; se nos advirtió por temor a que nos convirtiéramos en dragones cuando empezáramos a combatirles; no se nos dijo que antes se nos tenía que adiestrar como dragones. La razón por la que la sabiduría del pasado nunca intentó solucionar una de las perplejidades básicas de la política de una manera tan plausible como la que proponen nuestros ex-comunistas, es simple: si nosotros mismos nos convirtiéramos en dragones, tendría poco interés cuál de los dos dragones terminase por sobrevivir. El sentido del combate se habría perdido.

Los ex-comunistas justifican su consejo de emplear métodos totalitarios para combatir el totalitarismo señalando que existen circunstancias históricas especiales. El fin, se nos dice, justifica los medios. No puedes hacer una tortilla sin romper los huevos. Es el fin el que impone los medios.

Pese a ser obviamente falaz, la doctrina de que el fin justifica los medios posee una atracción peligrosa para todos nosotros por lo profundamente incardinada que está en toda nuestra tradición de pensamiento político.

El *summum bomun*, el bien común, la felicidad del mayor número, etc., se han concebido todos como fines que habían de alcanzarse a través de los medios políticos apropiados. Yo personalmente no apoyo estas diversas doctrinas políticas y teológicas; aun así, todas ellas diferían en un aspecto decisivo respecto de los nuevos fines ideológicos de nuestros nuevos políticos totalitarios: aquellos no eran fines que los hombres pudieran alcanzar inmediatamente ni probar que existieran de ninguna forma tangible.

El *summum bonum*, el único bien que según san Agustín me era dado disfrutar por sí mismo (mientras que se me instaba a que usara todos los demás bienes sólo como medios para un fin), no era de este mundo. Este *summum bonum* podía organizar el resto de *bona*, inser-

tarlos en una cierta jerarquía; podía, en otras palabras, llegar a ser el criterio principal, el patrón de todas las acciones y juicios. No podía fabricarse porque trascendía toda fabricación y toda acción del modo en que el patrón de medida "trasciende", y en consecuencia puede medir, el resto de longitudes concretas. Esto es cierto para todos los conceptos tradicionales del fin de la política: el bien común, la felicidad del mayor número, la vida buena, etc. —ninguno de los cuales es trascendente en el sentido absoluto de un *summum bonum*—. En sentido estricto, éstos no son fines *políticos*. Las categorías de medios y fin no se aplican dentro del campo de la acción humana, pero la acción humana en sí es vista como un medio para un fin que la trasciende.

Los peligros que siempre fueron inherentes a estas teorías se hicieron reales sólo cuando el fin de la acción política se concibió como político en sí mismo, como en los conceptos de una sociedad sin clases, una sociedad racial o cualquier otro que fuera el ideal o la causa.

Si insistimos en aplicar las categorías de medios y fin a la acción y a las relaciones humanas veremos que todo esto no se tiene por su propio pie. Es totalmente cierto que el fin de hacer una mesa justifica los instrumentos y los medios, incluido el matar el árbol. Pero no es menos cierto que entre los hombres una buena acción realizada en aras de una mala causa hará al final algo mejor este mundo de las relaciones humanas, lo mejorará, mientras que una mala acción por una buena causa hace al instante nuestro mundo común un poco peor. Si por la mala causa de hacer el comunismo más respetable un comunista se comportara como un ser humano decente, el resultado neto no sería propaganda del comunismo sino un poco de decencia. La razón de por qué los comunistas rara vez se permiten el lujo de buenas acciones para su mala causa es que saben esto: saben que la decencia desplegada por una mala causa en último término sólo tendrá como resultado una sociedad más decente, y por tanto más vigorosa.

Platón afirmó que no es la acción (*prágma*) sino la contemplación (*theoría*) la que se adhiere a la verdad. Desde entonces se ha repetido una y otra vez que la deficiencia principal de la acción reside en el hecho de que yo nunca acabo de saber del todo qué estoy haciendo. En el pensar o en la fabricación de cosas, yo sé, o he de saber, exactamente qué estoy haciendo. Cualquiera que sea el resultado, a nadie más que

a mí se hará responsable de él. Esto no es cierto respecto de la acción. Puesto que yo actúo en una red de relaciones que se compone de las acciones y deseos de otros, nunca puedo predecir qué resultará en último término de lo que estoy haciendo ahora. Ésta es la razón de por qué podemos actuar políticamente pero no podemos "hacer Historia". La razón, por otra parte, de que tanto los comunistas como los ex-comunistas sean tan desaprensivos en sus medios es que están totalmente convencidos de que saben qué están haciendo. Se conciben a sí mismos como siendo los hacedores de la Historia.

La confusión de la acción política con el hacer la Historia se remonta a Marx. Marx esperaba, después de que Hegel hubiera interpretado la historia de la humanidad, que él lograría "cambiar el mundo", esto es, *hacer* el futuro de la humanidad. El marxismo podía transformarse en una ideología totalitaria debido a su perversión, o malentendido, de la acción política como el hacer la Historia.

El elemento totalitario en el marxismo es en tan poca medida el concepto de clase o de sociedad sin clases como es el concepto de raza o de sociedad racial, en cuanto tal, lo que hizo al nazismo totalitario. En ambos casos el elemento decisivo es la creencia en que la Historia puede hacerse, lo cual enseña determinados procedimientos por los que uno puede hacer realidad su fin —cosa que por supuesto nunca hace—. El romper huevos en la acción nunca lleva a nada más interesante que a romper huevos. El resultado es idéntico a la actividad en sí: es un rompimiento, no una tortilla.

Un amigo mío, con quien comentaba yo el libro de Chambers, observó que era obvio que a este tipo nunca le interesó la política. Y de hecho el libro nos cuenta lo poco que Chambers gustaba de la vida política de su partido, cómo la despreciaba y cómo escapó de ella hacia el aparato interno en que se daban órdenes y se obedecían, donde se hacía la Historia, por detrás de los escenarios de la política oficial comunista. Y a este respecto, Chambers no ha cambiado.

Cuando en septiembre de 1939 fue por primera vez a Washington para alertar al gobierno del espionaje soviético, él sentía que tenía una misión histórica y que estaba actuando en un momento histórico; nunca se le ocurrió algo que para el lector es obvio a partir del relato del propio Chambers: que era una mera coincidencia el que su entrevista tuvie-

ra lugar en ese momento particular. La cita se había concretado varios meses antes. Se siente en tal alto grado un actor dentro del drama histórico, que realmente se persuadió de que fue el pacto Hitler-Stalin el que inspiró su acto. Él hace Historia, él no se limita a actuar políticamente.

Es contra estos hacedores de la Historia contra quienes se ha de defender una sociedad libre, sin hacer caso de la visión que ellos alberguen. Y esto implica algo más que la reacción natural que sentimos instintivamente contra la arrogancia de personas comprometidas en una tarea tan "sublime". La idea de que yo puedo hacer algo más que actuar por, y en, el presente (esto es, la de que puedo hacer el futuro) supone dos errores fundamentales. Supone que conozco el fin y por tanto puedo decidir libremente acerca de los medios; y supone que sé lo que estoy haciendo en la acción del mismo modo en que sé lo que estoy haciendo en la fabricación de cosas.

Lo primero es imposible porque soy mortal; nunca conoceré el fin de la Historia porque nunca veré el final de ella. Lo segundo es erróneo porque la acción humana en sus últimas consecuencias es impredecible por definición. La gran tradición del pensamiento político occidental siempre ha sabido esto y lo ha interpretado como una gran dificultad. Tal es la razón de por qué se estimó (desde Platón y Aristóteles) que la política como actividad humana es de inferior calidad que otras formas de actividad humana. La tradición justificó la política no en términos políticos, sino como necesaria para una forma de vida más elevada: el *bíos theoretikós*, u ocuparse sin perturbaciones de la salvación de la propia alma.

Sin que importe lo dudosas que hoy pueden paracernos estas interpretaciones de todo el ámbito político de la vida humana, una cosa es cierta: junto a una depreciación de la acción política, estas interpretaciones preservaban la conciencia de sus incertidumbres básicas.

Es de lamentar, y quizás sea sintomático de la situación general de nuestro pensamiento político actual, que todos los proverbios e imágenes lo suficientemente plausibles como para impresionar vivamente y atraer directamente al sentido común estén del lado de nuestros hacedores de Historia, no del lado de la sociedad libre. Los éxitos propagandísticos de las personas de mentalidad totalitaria se deben en gran medida a su empleo de dichos tales como "no puedes hacer una

tortilla sin romper los huevos", "quien dijo A debe decir B", "debemos estar unidos como un solo hombre contra el peligro común", etc. Contra ellos sólo resisten unas pocas y solitarias manifestaciones de grandes hombres de Estado, extraídas de la hondura de su experiencia política y expresando a veces la quintaesencia de la verdad de la política. Ninguna de ellas ha alcanzado hasta ahora la plausibilidad de las falsas banalidades en que todos fuimos formados y que sólo ahora demuestran ser aun más peligrosas que vulgares. Una de estas declaraciones, que siempre me ha parecido que expresa sucintamente al menos una parte esencial de toda la vida política y de los asuntos públicos, es la declaración que pronunció Clemenceau durante el caso Dreyfus, cuando la misma existencia de la Tercera República estaba en peligro, la cual, tal vez, fue salvada por Clemenceau. Dijo él: "*L'affaire d'un seul est l'affaire de tous*" ("El asunto de uno solo es el asunto de todos") ¿Qué significa esto?

Dreyfus en persona era un hombre que nunca podría haber llegado a ser amigo de Clemenceau. Desde todos los puntos de vista prácticos él era lo que puede llamarse una "mala persona". Menciono esto porque hace poco oí por casualidad un comentario muy característico de nuestra confusión actual. Un hombre le decía a otro: "Pero, ¿de qué te quejas? Hasta ahora no se ha calumniado ni se ha hecho mal a ninguna buena persona." Por supuesto, el punto no está en si esto es cierto o es falso, sino en que la ley mira con ojos iguales a las personas buenas y a las malas, y en que la reputación de una "mala persona" es de la misma importancia en política que la reputación de cualquiera otra. El Estado Mayor del Ejército Francés estaba seguro de que podía socavar la República eligiendo a un hombre que no agradara a nadie. Y puede que lo hubiera logrado si Clemenceau no hubiese comprendido que la ley es imparcial para con ambos, buenos y malos, y que la violación de la ley (o, en cuanto a eso, el poner en peligro las libertades civiles para atrapar a una mala persona) es necesariamente el comienzo del fin de las libertades civiles para todos.

El conflicto final no será entre comunistas y ex-comunistas. Ese conflicto aún pertenece a la historia de la contienda entre facciones dentro del Partido comunista que precedió a su bolchevización. O bien es sencillamente una etapa más en la desintegración de la denominada izquier-

da, o bien es una lucha ideológica entre hacedores de Historia que, naturalmente, tienen ideas diferentes acerca del fin que justifica sus medios.

Por lo que concierne a la sociedad libre, no habrá un conflicto final con el totalitarismo, pues ni la victoria ni la derrota serán nunca concluyentes. La victoria por sí sola no soluciona los problemas; tan sólo hace posible su solución. Es más, el totalitarismo ha traído consigo una forma completamente nueva de gobierno, que como potencialidad y peligro siempre presente es más que probable que permanezca con nosotros de ahora en adelante —justo como otras formas de gobierno que se dieron en diferentes momentos históricos han permanecido en la humanidad a pesar de derrotas temporales: monarquías y repúblicas, tiranías, dictaduras y despotismos—. Pertenece al pensamiento totalitario el concebir un conflicto final en general. No hay finalidad en la Historia: el relato que ésta nos cuenta es una historia con muchos comienzos pero ningún final.

Entretanto, los peligros del papel de los ex-comunistas en la vida social y pública son claros y actuales. Nos han contado con total franqueza en qué se basa su pretensión de prominencia, cuál es su objetivo, y qué métodos desean introducir. Su pretensión se basa en el hecho de que una vez fueron comunistas y por tanto están adiestrados en el pensamiento totalitario. Su objetivo es aplicar este adiestramiento a una nueva causa después de que la antigua causa les haya decepcionado. Sus métodos han consistido, en algunos casos, en arrogarse a sí mismos el papel de la policía y casi siempre han dado por resultado la siembra de la desconfianza entre unos ciudadanos cuya "amistad", *philía*, según Aristóteles, es el fundamento más firme de la vida política.

A esto, nosotros respondemos: sabemos que este siglo está lleno de peligros y perplejidades; nosotros mismos no siempre, y nunca completamente, sabemos lo que estamos haciendo. Sabemos que algunos de los mejores de nosotros se han visto llevados en uno u otro tiempo a la encrucijada totalitaria. Aquellos que ahora le han vuelto la espalda son bienvenidos; todo el que en el camino no se haya convertido en un asesino o en un espía profesional es bienvenido. Estamos deseando entablar amistad allí donde podamos, y esto vale para los antiguos fascistas o nazis igual que para los antiguos comunistas y bolcheviques. El

hecho de que uno estuviera antes equivocado no debe acarrearle un estigma permanente.

Pero no podemos aceptar su pretensión, su objetivo, y menos aun sus métodos. Su pretensión de que sólo puede combatirse al dragón si uno se ha convertido en dragón contradice todas nuestras experiencias y es hostil a nuestro interés esencial, que es hacer valer la humanidad del hombre. Su objetivo, hacer de la democracia una "causa" en el sentido ideológico estricto, contradice las normas y las leyes por las que nosotros vivimos y dejamos vivir.

América, esta república, la democracia en que vivimos, es una realidad viva que no puede ser contemplada y categorizada como la imagen de una cosa que yo puedo hacer; América no puede ser fabricada. No es y nunca será perfecta porque aquí no se aplica el patrón de la perfección. La disensión pertenece a esta cosa viva tanto como el consentimiento. Las limitaciones a la disensión residen en la Constitución y en la Carta de Derechos y en ninguna otra parte. Si tratan de "hacer América más americana" o tratan de hacer un modelo de democracia conforme a cualquier idea preconcebida, sólo pueden destruirla. Sus métodos, por fin, son los métodos justificados de la policía, y sólo de la policía.

Sabemos que es peligroso y arriesgado vivir en libertad; por eso estamos contentos de pagar impuestos y de que se entrene a una fuerza especial de entre nuestros ciudadanos, que quedan cualificados para vigilar y que aplican sus propios métodos; métodos que, no obstante, nosotros controlamos. Ningún ciudadano particular tiene derecho alguno a arrogarse para sí mismo estas altamente especializadas y limitadas funciones.

Por mucho que deseemos entablar amistad con ustedes, por mucho que nos atraigan sus experiencias y a menudo sus personalidades, mientras insistan en su papel como ex-comunistas, nosotros hemos de prevenir en contra de ustedes. Bajo este papel ustedes sólo pueden reforzar esos elementos peligrosos que hoy están presentes en todas las sociedades libres y que no queremos que cristalicen en un movimiento totalitario o en una forma totalitaria de dominación, no importa cuál sea su causa y contenido ideológico.

XXXVII

Una réplica a Eric Voegelin[1]

Con lo mucho que aprecio la infrecuente amabilidad de los editores de *The Review of Politics*, que me pidieron que contestase a la crítica del profesor Voegelin a mi libro, no estoy del todo segura de haber decidido sabiamente al aceptar su oferta. Ciertamente no habría aceptado, y no habría debido hacerlo, si su reseña fuera del tipo amistoso o enemistado que es el habitual. Por su misma naturaleza, tales réplicas incitan con demasiada facilidad a que el propio autor haga, bien la reseña de su propio libro, bien una reseña de la reseña. A fin de evitar tentaciones de este género, yo me he abstenido tanto como he podido, incluso en el plano de las conversaciones personales, de oponerme a cualquier reseñador de mi libro, con independencia de mi grado de asentimiento o disentimiento.

La crítica del profesor Voegelin, sin embargo, es de un tipo que la hace susceptible de respuesta con toda propiedad. Él plantea ciertas cuestiones muy generales de método, por una parte, y de implicaciones filosóficas generales, por la otra. Ambos aspectos van unidos, por supuesto, pero mientras que tengo la impresión de haberme puesto suficientemente en claro determinadas perplejidades generales que han salido a la luz con el pleno desarrollo del totalitarismo, sé también que no he sido capaz de explicar el método particular que yo he empleado y tampoco de dar razón de un planteamiento que es relativamente inusual; inusual no ya en relación con los diferentes asuntos históricos y políticos tratados (aquí el dar razón o dar justificaciones sólo lleva a desviar la atención del tema), sino en relación con el campo íntegro de las ciencias políticas e históricas como tal. Una de las dificultades del

1. La réplica lo es a la reseña de *Los orígenes del totalitarismo* que Eric Voegelin firmó en la entrega de enero de 1953 de *The Review of Politics*. La contestación de Arendt apareció en el mismo número de la revista —XV, 1/1953—, que acogió también, finalmente, una "Observación conclusiva" de Voegelin. Traducción de Agustín Serrano de Haro, que corrige aquí y allá la que apareció en *Claves de la razón práctica*, 124 (2002), junto con los dos textos de Voegelin.

libro es que no pertenece a ninguna escuela y que apenas hace uso del instrumental oficialmente reconocido u oficialmente controvertido.

El problema con que originalmente me confrontaba era al mismo tiempo simple y desconcertante: toda historiografía es necesariamente una operación de salvación y con frecuencia de justificación; nace del temor del hombre al olvido y del empeño que el hombre pone en favor de algo, lo cual es más incluso que un simple recordar. Tales impulsos están ya implícitos en la mera observación del orden cronológico y no es probable que desaparezcan por la interferencia de juicios de valor, que normalmente interrumpen la narración y hacen que el relato aparezca como sesgado y "no científico". Pienso que la historia del antisemitismo es un buen ejemplo de este tipo de escritura de la historia. La razón de que toda la literatura sobre el particular sea tan extraordinariamente pobre en términos académicos es que los historiadores, si no eran antisemitas conscientes —lo que nunca fue el caso—, tenían que escribir la historia de un asunto que no querían conservar; tenían que escribir en una forma destructiva, y escribir historia con propósitos de destrucción es de algún modo una contradicción en los términos. La forma de escapar a ello ha sido, por así decir, el aferrarse a los judíos, el hacer de ellos el asunto que conservar. Lo cual no era una solución, ya que la observación de los hechos sólo desde el lado de la víctima acababa en apologética —que tampoco es historia en absoluto—.

Mi primer problema era, pues, cómo escribir históricamente acerca de algo, el totalitarismo, que yo no quería conservar, sino que, al contrario, me sentía comprometida en destruir. Mi forma de solucionar el problema ha dado lugar al reproche de que el libro estaba falto de unidad. Lo que hice —y lo que en todo caso habría hecho, dada mi formación previa y mi forma de pensar— fue descubrir los elementos centrales del totalitarismo y analizarlos en términos históricos, rastreándolos en la historia previa hasta donde lo consideré oportuno y necesario. Quiere esto decir que no he escrito una historia del totalitarismo, sino un análisis en términos de historia; no he escrito una historia del antisemitismo o del imperialismo, sino analizado el elemento de odio a los judíos o el elemento de la expansión en la medida en que tales elementos eran aún claramente visibles en el propio fenó-

meno totalitario y desempeñaban en él un papel decisivo. El libro, por tanto, no se ocupa en realidad de los "orígenes" del totalitarismo —como su título desafortunadamente pretende—, sino que ofrece un examen histórico de los elementos que cristalizaron en el totalitarismo; y a este examen sigue un análisis de la estructura elemental de los movimientos totalitarios y de la propia dominación totalitaria. La estructura de los elementos totalitarios es la estructura oculta del libro, mientras que su unidad más aparente la proporcionan ciertos conceptos fundamentales que, como hilos rojos, recorren el todo.

Cabe una aproximación a este mismo problema de método desde otro lado y entonces se presenta como un problema de "estilo". El estilo del libro ha merecido alabanzas como apasionado y críticas como sentimental. Ambos juicios me parece que están un tanto fuera de lugar. Yo me he apartado conscientemente de la tradición del *sine ira et studio*, de cuya grandeza era plenamente consciente, pero para mí se trataba de una necesidad metodológica en estrecha conexión con mi objeto particular de estudio.

Supongamos —por escoger uno entre muchos ejemplos posibles— que el historiador ha de afrontar el exceso de miseria en el seno de una sociedad muy próspera, tal como ocurría con la miseria de la clase trabajadora británica en las primeras etapas de la revolución industrial. La reacción humana natural a tales condiciones es una de ira e indignación, pues estas condiciones están en contra de la dignidad del hombre. Si yo describo estas condiciones sin dejar que mi indignación intervenga, lo que yo hago es elevar este fenómeno particular fuera de su contexto en la sociedad humana, con lo cual lo he desposeído de parte de su naturaleza, lo he privado de una de sus cualidades inherentes importantes. Pues producir indignación es uno de los rasgos del exceso de miseria en la medida en que esta miseria se produce entre seres humanos. No puedo, en consecuencia, estar de acuerdo con el profesor Voegelin acerca de que "el aborrecimiento moral y la carga emocional eclipsarán lo esencial", ya que creo que ambos factores forman parte íntegra de lo esencial. Esto nada tiene que ver ni con el sentimentalismo ni con moralizar, que sin duda pueden ser una trampa para el autor. Si yo moralicé o me dejé llevar por el sentimiento, es que simplemente no hice bien lo que tenía que hacer, a saber: describir el

fenómeno totalitario como ocurriendo no en la luna, sino en medio de una sociedad humana. Describir los campos de concentración *sine ira* no es ser "objetivo" sino indultarlos. Y tal indulto no lo cambia una condena que el autor pueda sentirse obligado a añadir, pero que permanezca desconectada de la propia descripción. Cuando yo empleé la imagen del Infierno, no lo hice alegórica sino literalmente: parece bastante obvio que seres humanos que han perdido su fe en el Paraíso no serán ya capaces de instaurarlo en la Tierra; pero no es tan claro que quienes han perdido su fe en el Infierno como lugar en el más allá no se sientan deseosos y no sean capaces de instaurar en la Tierra imitaciones cabales de ese Infierno en que las gentes solían creer. En este sentido, pienso que la descripción del campo como Infierno en la Tierra es más "objetiva", es decir, más adecuada a su esencia, que afirmaciones de naturaleza puramente sociológica o psicológica.

El problema del estilo es un problema de adecuación y de respuesta. Si yo escribo de la misma manera "objetiva" acerca de la época isabelina y acerca del siglo veinte, bien puede ser que mi tratamiento de ambos períodos sea inadecuado porque he renunciado a la facultad humana de dar respuesta a cualquiera de ellos. Así, la cuestión del estilo está ligada al problema de la comprensión, que desde sus comienzos ha atormentado a las ciencias históricas. No deseo entrar en esta materia, pero puedo añadir mi convencimiento de que la comprensión está estrechamente relacionada con la facultad de la imaginación que Kant denominó *Einbildungskraft* y que nada tiene que ver con la habilidad para la ficción. Los *Ejercicios espirituales* son ejercicios de imaginación y pudieran ser más relevantes para el método de las ciencias históricas de lo que la formación académica advierte.

Reflexiones de este género, provocadas en su origen por la naturaleza especial de mi objeto de estudio, y la experiencia personal necesariamente implicada en una investigación histórica que emplea de manera consciente la imaginación como herramienta importante de cognición, depararon una aproximación al tema que resulta crítica en relación con casi todas las interpretaciones de historia contemporánea. A ello apuntaban dos pequeños párrafos del Prefacio, donde prevenía al lector frente a los conceptos de progreso y fatalidad en cuanto "dos caras de la misma moneda", así como también frente a

todo intento de "deducir de precedentes lo que carece de ellos". Ambos aspectos están en estrecha conexión. La razón de que el profesor Voegelin pueda hablar de "la putrefacción de la civilización occidental" y de "la expansión universal de la podredumbre de Occidente" está en que él trata "las diferencias fenoménicas" —que para mí, en cuanto diferencias en la facticidad, son sobremanera importantes— como manifestaciones menores de alguna "identidad esencial" de naturaleza doctrinal. Se han descrito numerosas afinidades entre el totalitarismo y otras tendencias de la historia política o intelectual de Occidente, con, a mi juicio, el siguiente resultado: todas fracasaban a la hora de señalar la cualidad distintiva de lo que realmente estaba ocurriendo. Lejos de "oscurecer" alguna identidad esencial, "las diferencias fenoménicas" son aquellos fenómenos que hacen "totalitario" al totalitarismo, los que distinguen de todas las demás a esta precisa forma de gobierno y de movimiento, y son por tanto las únicas diferencias que pueden ayudarnos a descubrir su esencia. Lo que carece de precedentes en el totalitarismo no es en primer término su contenido ideológico, sino el *acontecimiento* de la propia dominación totalitaria. Esto puede verse con claridad si tenemos que admitir que las acciones de sus políticas, de lo que ellos consideraban sus políticas, han hecho explotar nuestras categorías tradicionales de pensamiento político (la dominación totalitaria es distinta de todas las formas de tiranía y despotismo de que tenemos noticia) y explotar nuestros patrones de juicio moral (los crímenes totalitarios quedan muy inadecuadamente descritos como "asesinato", y los criminales totalitarios apenas pueden ser castigados como "asesinos").

El profesor Voegelin parece pensar que el totalitarismo es sólo la otra cara del liberalismo, el positivismo y el pragmatismo. Pero esté una de acuerdo o no con el liberalismo (y yo puedo decir que estoy bastante segura de no ser ni una liberal ni una positivista ni una pragmatista), la cuestión es que los liberales claramente no son totalitarios. Lo que no excluye, por supuesto, el hecho de que elementos liberales o positivistas se presten también a un pensamiento totalitario; pero tales afinidades sólo significarían la necesidad de trazar distinciones aun más precisas en virtud del *hecho* de que los liberales no son totalitarios.

Espero no haberme extendido inadecuadamente sobre este punto, que para mí es importante, ya que lo que separa mi acercamiento del del profesor Voegelin es —pienso— el que yo procedo a partir de los hechos y los acontecimientos en lugar de hacerlo por afinidades e influencias intelectuales. Quizá esto sea un poco difícil de captar en vista de que también me preocupan mucho, desde luego, las implicaciones filosóficas y los cambios en la autointerpretación espiritual. Pero esto ciertamente no significa que yo describa "una revelación gradual de la esencia del totalitarismo desde sus formas incoativas hasta las plenamente desarrolladas", comoquiera que, a mi juicio, tal esencia no existía con anterioridad a que llegara al ser. De aquí que yo hable sólo de elementos que a la larga cristalizan en el totalitarismo; algunos de estos elementos son rastreables en el siglo dieciocho, algunos otros más atrás incluso (aunque yo pondría en duda la teoría del propio Voegelin de que el "auge del sectarismo inmanentista" desde finales de la Edad Media concluyó a la larga en el totalitarismo). Bajo ninguna circunstancia llamaría yo totalitario a ninguno de estos elementos.

Por razones parecidas, y por mor de distinguir entre las ideas y los acontecimientos efectivos de la Historia, no puedo convenir con la observación del profesor Voegelin de que "la enfermedad del espíritu es el rasgo decisivo que distingue a las masas contemporáneas de las de siglos anteriores". Para *mí*, las masas contemporáneas están desintegradas por el hecho de ser "masas" en un sentido estricto de la palabra. De las multitudes de siglos pasados se distinguen por el hecho de que no tienen intereses comunes que las mantengan unidas, ni ningún tipo del "acuerdo" mutuo que, según Cicerón, constituye el *inter-est*: lo que está entre los hombres y que se extiende a todo, de lo material a lo espiritual y a otros órdenes. Este "entre" puede ser un suelo común o puede ser un propósito común; pero siempre cumple el doble cometido de mantener a los hombres unidos *y* al mismo tiempo separados de una manera articulada. La ausencia de intereses comunes, tan característica de las masas contemporáneas, únicamente es, por tanto, un signo más de su condición apátrida y desarraigada. Pero sólo este signo da cuenta del hecho curioso de que estas masas contemporáneas se forman a partir de la atomización de la sociedad; hecho de que los hombres-masa, carentes de relaciones comunales del tipo que sean,

ofrecen, con todo, el mejor "material" posible a estos movimientos en que los seres humanos se ven tan estrechamente presionados unos contra otros que parecen haber devenido Uno. La pérdida de intereses es idéntica a la pérdida del "yo", y, a mi modo de ver, las masas contemporáneas se distinguen por la ausencia del yo, es decir, por su falta de "intereses egoístas".

Ya sé que los problemas de este tipo pueden evitarse interpretando los movimientos totalitarios como una nueva —y pervertida— religión, un sustituto del credo perdido de las creencias tradicionales. De esto se seguiría que entre las causas del auge del totalitarismo se cuenta algún tipo de "necesidad de religión". Yo me siento incapaz de seguir incluso la forma muy cualificada en que el profesor Voegelin usa el concepto de religión secular. No hay ningún sustituto de Dios en las ideologías totalitarias —las invocaciones de Hitler al Todopoderoso eran concesiones a lo que él mismo consideraba una superstición—. Es más, el lugar metafísico de Dios ha seguido vacío. La introducción de estos argumentos semiteológicos en la discusión del totalitarismo sólo servirá, probablemente, para fomentar las "ideas" ya muy difundidas y rigurosamente blasfemas acerca de un Dios que es "bueno para ti" —para tu salud mental o para alguna otra salud, para la integración de tu personalidad, y Dios sabe para qué más—; o sea, "ideas" que hacen de Dios una función del hombre o de la sociedad. Esta *funcionalización* se me aparece en muchos aspectos como el último y acaso el más peligroso estadio de ateísmo.

No quiero decir con esto que el profesor Voegelin pueda nunca llegar a ser culpable de tal funcionalización. Ni niego tampoco que haya cierta conexión entre ateísmo y totalitarismo. Pero esta conexión me parece puramente negativa y en absoluto peculiar al auge del totalitarismo. Es verdad que un cristiano no puede convertirse en seguidor de Hitler o Stalin; y es verdad que la moralidad como tal está en peligro cuando la fe en el Dios que prescribió los Diez Mandamientos no es ya segura. Pero aquí se trata, en el mejor de los casos, de una *conditio sine qua non*, y no de algo que pudiera explicar positivamente nada de lo que vino después. Quienes de los terroríficos acontecimientos de nuestro tiempo sacan la conclusión de que tenemos que volver a la religión y a la fe por razones políticas, me parece que muestran idéntica falta de fe en Dios que sus adversarios.

El profesor Voegelin deplora, como yo misma, la "insuficiencia de los instrumentos teóricos" de las ciencias políticas (y, en lo que me parece una inconsistencia, me acusa unas páginas más adelante de no servirme más resueltamente de ellos). Dejando aparte las tendencias actuales al psicologismo y al sociologismo —sobre las cuales pienso que el profesor Voegelin y yo estamos de acuerdo—, mi litigio fundamental con el estado presente de las ciencias históricas y políticas reside en su creciente incapacidad para hacer distinciones. Términos como nacionalismo, imperialismo, totalitarismo, etc., se aplican indiscriminadamente a todo tipo de fenómenos políticos (normalmente sólo como palabras "cultas" con que agredir al adversario), y ninguna de ellas se entiende ya sobre su trasfondo histórico particular. El resultado es una generalización en que hasta las mismas palabras pierden todo significado. "Imperialismo" no significa ya una sola cosa si se usa indiscriminadamente para la historia asiria y la romana, para la británica y la bolchevique; del "nacionalismo" se discute a propósito de épocas y de países que nunca tuvieron experiencia del Estado-nación; y en toda suerte de tiranías o en toda forma de comunidades colectivas, etc., se descubre el "totalitarismo". Este tipo de confusión —en que todo lo distinto desaparece, y todo lo nuevo y lo que conomociona no es que sea explicado sino que es expulsado explicativamente, ya sea trazando algunas analogías, ya reduciéndolo a una cadena de causas e influencias conocidas de antemano— se me aparece como el sello distintivo de las ciencias históricas y políticas contemporáneas.

Permítaseme, para acabar, clarificar mi afirmación de que en nuestra encrucijada contemporánea "la naturaleza humana como tal está en peligro". Una afirmación que ha provocado la crítica más mordaz del profesor Voegelin, ya que en la misma idea de "cambiar la naturaleza del hombre o de cualquier otra cosa", y en el mismo hecho de que yo me tomé completamente en serio esta pretensión del totalitarismo, ve él "un síntoma del desplome intelectual de la civilización occidental". El problema de la relación entre esencia y existencia en el pensamiento occidental me parece, desde luego, que es un poco más difícil y controvertido de lo que implica la afirmación de Voegelin sobre la "naturaleza" de una cosa (que la identifica "como cosa de tal clase" y, en consecuencia, no es por definición susceptible de cambio), pero

este punto apenas puedo discutirlo aquí. Baste quizá con decir que, diferencias terminológicas aparte, yo no propongo un cambio de naturaleza distinto del que hace el propio Voegelin en su libro *The New Science of Politics*; discutiendo la teoría platónico-aristotélica del alma, afirma: "casi puede decirse que antes del descubrimiento de la *psyché* el hombre no tenía alma" (p. 67). En los términos de Voegelin, yo podría haber dicho que tras los descubrimientos de la dominación totalitaria y sus experimentos tenemos razones para temer que el hombre pueda perder su alma.

O en otras palabras, el éxito del totalitarismo se identifica con una liquidación de la libertad como realidad política y humana que es mucho más radical de todo cuanto podemos atestiguar del pasado. En estas condiciones no resulta demasiado consolador aferrarse a una naturaleza humana inmutable para concluir, bien que el hombre mismo está siendo destruido, bien que la libertad no pertenece a las capacidades esenciales del hombre. Históricamente sólo sabemos de la naturaleza del hombre en la medida en que ella tiene existencia, y ningún reino de esencias eternas podría nunca consolarnos de que el hombre perdiese sus capacidades esenciales.

Mi temor cuando escribí el capítulo conclusivo del libro no era distinto del que expresó Montesquieu cuando vio que la civilización occidental no estaba ya garantizada por las leyes, pese a que sus pueblos todavía se gobernaban por costumbres —cosa que él no estimaba suficiente para resistir a un embate violento del despotismo—. En el Prefacio a *L'Esprit des Lois* dice: "L'homme, cet être flexible, se pliant dans la société aux pensées et aux impressions des autres, est également capable de connaître sa propre nature lorsqu'on la lui montre, et d'en perdre jusqu'au sentiment lorsqu'on la lui dérobe". ["El hombre, este ser maleable que se somete en sociedad a los pensamientos e impresiones de los demás, es igualmente capaz de conocer su propia naturaleza cuando le es mostrada y capaz de perder hasta el sentimiento de su naturaleza cuando le están desposeyendo de ella".]

XXXVIII

Sueño y pesadilla[1]

¿Qué imagen tiene Europa de América? Cualquiera que sea, es un reflejo de las condiciones reales que existen en este país, contiene una evaluación del papel de América en la política internacional, y expresa la actitud de la nación afectada con respecto a ambas. La fidelidad de tales imágenes al original siempre es cuestionable; no pueden ajustarse, y no lo pretenden, a patrones de objetividad fotográfica, o siquiera de reportaje periodístico. La imagen actual de América en el extranjero no es una excepción a esta regla, y no está ni menos ni más distorsionada que las imágenes que se han formado las naciones unas de otras en el curso de su historia y de sus relaciones mutuas. Si esto no implicara nada más que malentendidos, tergiversaciones y, de cuando en cuando, violentos arranques de resentimiento o aversión, el asunto sería poco más que de un interés histórico y limitado.

Hay, sin embargo, algunos aspectos en los que la imagen de América en el extranjero no se ajusta a la regla general. La primera, y tal vez más relevante, excepción es el hecho de que la imagen europea, a diferencia de otras, no puede considerarse un mero reflejo e interpretación de condiciones reales, pues precede no sólo al nacimiento de los Estados Unidos, sino a la colonización y, hasta cierto punto, al descubrimiento incluso del continente americano.

Sin una imagen de América ningún colonizador europeo habría cruzado jamás el océano. El sueño y el propósito traídos por los colonizadores condujeron finalmente al establecimiento de una parte de la humanidad europea en este lado del Atlántico; fueron a la vez la primera imagen europea de América y la idea directriz que inspiró la colonización y las instituciones políticas de este país. Esta imagen de

1. Aparecido en *The Commonweal*, 10 de septiembre de 1954. Este y los dos ensayos siguientes se basaron en una conferencia que la autora dio en la Universidad de Princeton en un congreso sobre "La imagen de América en el extranjero". Traducción de Alfredo Serrano de Haro.

América era la imagen de un Nuevo Mundo —nombre que no se dio a ninguna otra de las muchas nuevas tierras descubiertas al comienzo de la Edad Moderna—. Su contenido era un nuevo ideal de igualdad y una nueva idea de libertad. Ambos, como dijo Tocqueville, fueron "exportados" desde Europa, y ninguno era del todo comprensible fuera del contexto de la historia europea. Únicamente en los Estados Unidos encontró esta imagen una realización política, mediante el establecimiento de la República Americana. Pero hasta esta realización fue en parte importada de Europa, puesto que los fundadores de la República buscaron consejo en Locke y Montesquieu, quienes de forma más clara y detallada que Rousseau y los ideólogos franceses (que influyeron en la historia de las revoluciones europeas) habían establecido los principios políticos y legales para la fundación de un nuevo cuerpo político.

Por medio de la Revolución Americana la imagen europea de América se hizo realidad. Un nuevo mundo estaba naciendo porque un nuevo cuerpo político había venido a la existencia. Por lo mismo y al mismo tiempo, Europa y los Estados Unidos (esto es, esa parte del nuevo continente que, de hecho, se había convertido en un nuevo mundo) siguieron caminos separados. Cualquiera que fuera la imagen que Europa tuviera de América, nunca más podría esta imagen llegar a ser modelo o idea directriz de lo que se hiciera o sucediera en los Estados Unidos.

Desde que esta parte de la humanidad europea dejó de ser una colonia, formuló su Constitución y se declaró república independiente, América ha sido a la vez el sueño y la pesadilla de Europa. Hasta el último tercio del siglo diecinueve el contenido de ese sueño era la libertad frente a la miseria y frente a la opresión, además de la afirmación de la autonomía y poder de los hombres frente al peso del pasado; un pasado que a través de la autoridad de las instituciones políticas y la tradición del legado espiritual parecía impedir el pleno desarrollo de las nuevas fuerzas de los siglos dieciséis y diecisiete. Al mismo tiempo, este sueño era una pesadilla para los que recelaban del desarrollo moderno, y la decisión de si América era un sueño o una pesadilla no dependía principalmente de experiencias concretas en este país, sino de las opiniones políticas del autor, tal como se mostraban en la actitud

que él hubiera adoptado respecto de los conflictos y discusiones en su tierra natal.

De esta manera América y Europa siguieron caminos separados. Pero la imagen de América tal como se trasluce de los relatos y novelas de los viajeros, de los poemas y tratados políticos, nunca fue extraña ni exótica, como sí lo fueron las imágenes de África, Asia o las Islas de los mares del Sur. En vez de ello, pervivió la estampa, a veces enormemente exagerada y distorsionada, de una realidad en que los rasgos más recientes de la civilización europea se habían desarrollado con una pureza casi impoluta.

Esta actitud hacia América fue, ante todo, ciertamente la del propio Tocqueville, como indicaba abiertamente el mismo título de su obra: *La democracia en América*. Todo el libro atestigua que su interés por el funcionamiento de la democracia como una posibilidad europea —o incluso una necesidad— era mayor que su interés por describir un país extranjero. Él vino a América para aprender la verdadera lección de la Revolución francesa, para averiguar qué les sucedía a los hombres y a la sociedad bajo unas condiciones de igualdad sin precedentes. Miró a los Estados Unidos como un gran laboratorio, maravillosamente equipado, en que se ponían a prueba las consecuencias más recientes de la historia europea. Estaba seguro de que Europa, si no el mundo entero, estaba a punto de americanizarse; pero él nunca habría pensado que este proceso pudiera estar de algún modo en oposición al desarrollo europeo, como si América y Europa fuesen diferentes en cuanto a origen y destino histórico.

Para Tocqueville, los americanos no eran un pueblo joven contra el que los europeos pudieran hacer gala del orgullo de su abolengo y civilización, o, como puede que sea el caso, ante el que se sentirían inferiores en vitalidad. Los americanos, dijo, "son un pueblo muy antiguo y muy ilustrado que ha dado con un país nuevo e ilimitado". Si los americanos le hubieran dicho, y de hecho incluso entonces tendían a decirlo, que "la nación americana, tal como es hoy, salió de los bosques en tiempos relativamente recientes, cuando ya habían existido civilizaciones brillantes y complejas [...] durante muchos siglos" (como dijo Robert Trumbull a comienzos de año en el *New York Times Magazine*), Tocqueville habría respondido que el origen de esta falsa ilusión de juven-

tud estaba en las ideas dieciochescas de los "buenos salvajes" y la influencia purificadora de la naturaleza sin civilizar, más que en experiencias reales de los pioneros y de la colonización. O, por decirlo de otra manera, sólo porque la nueva conciencia histórica de Occidente empleó la metáfora de la vida biológica individual para la existencia de las naciones, pudieron los europeos al igual que los americanos engañarse con la fantástica noción de una segunda juventud en un nuevo país.

Comoquiera que sea, Tocqueville vino a América para contemplar "la imagen misma de la democracia, con sus inclinaciones, su carácter, sus prejuicios y sus pasiones, a fin de aprender qué hemos de temer o esperar de su progreso." El principio de igualdad, lejos de tener sus raíces en el nuevo continente, había sido, políticamente, el resultado más relevante y más impresionante de todos los grandes eventos "de los últimos setecientos años" de historia europea. Desde el punto de vista de la Europa moderna y del desarrollo de la Edad Moderna, los Estados Unidos eran un país más antiguo y más experimentado que la propia Europa. Tanto confiaba Tocqueville en esta visión de América como producto de un desarrollo europeo que hasta desarrollos estrictamente intraamericanos, como la emigración al Oeste, los entendió él como una corriente que comenzó "en el centro de Europa, (cruzó) el Océano Atlántico, y (avanzó) por las soledades del Nuevo Mundo".

En sus detalles, la visión de Tocqueville puede discutirse y necesita de correcciones. Pero en su conjunto la historia la ha corroborado. La República Americana debe su origen a la mayor aventura de la humanidad europea, que, por vez primera desde las Cruzadas y en pleno auge del sistema europeo de la nación-Estado, se lanzó a una empresa común cuyo espíritu demostró ser más fuerte que todas las diferencias nacionales.

Tocqueville es el más grande pero no el único autor del último siglo que vio el Nuevo Mundo como resultado de una historia y una civilización antiguas. Hoy esta visión es el elemento que brilla por su ausencia en la imagen europea de América. Todas las demás opiniones de los escritores del siglo diecinueve, intuiciones certeras y errores, sueños y pesadillas por igual, han sobrevivido de alguna manera, aunque hayan degenerado en clichés cuya trivialidad hace casi imposible tomar en serio la literatura constantemente creciente sobre la materia.

Hoy se considera, sin embargo, que los EE.UU. no tienen más relación con Europa que cualquier otro país; y a menudo se dice que tienen mucha menos relación con Europa que Rusia o incluso que Asia, las cuales, para la opinión de un segmento importante de la opinión europea —que en ninguna manera incluye sólo a comunistas o compañeros de viaje—, están siendo europeizadas a través del marxismo.

Hay muchas razones para este reciente distanciamiento. Entre ellas está el aislamiento americano, que antes de convertirse en un eslogan político había sido una realidad política durante más de cien años. A este respecto la imagen europea de una América ajena y desconectada del desarrollo europeo tiene su origen en América. Hay una razón mucho más convincente, no obstante, que también contribuye mucho a explicar por qué con tanta frecuencia Europa pretende verse más afín a naciones no europeas que a América; esta razón es la magnífica riqueza de Estados Unidos.

Es cierto que América ha sido la "tierra de la abundancia" casi desde el comienzo de su historia, y que el relativo bienestar de todos sus habitantes impresionó profundamente incluso a los primeros viajeros. Pronto se advirtió el alto nivel de vida general (que no fue entorpecido por y no impidió la formación de gigantescas fortunas), y se vio con razón que estaba en conexión con los principios políticos de la democracia y con el principio económico concomitante de que nada ha de resultar tan caro como los servicios personales y nada tan remunerador como el trabajo humano. También es cierto que siempre estuvo presente el sentimiento de que la diferencia entre los dos continentes era mayor que las diferencias nacionales en la propia Europa, incluso si las cifras reales no lo confirmaban. Con todo, en algún momento —presumiblemente después de que América saliera de su largo aislamiento y se convirtiera una vez más en una preocupación central para Europa tras la Primera Guerra Mundial— esta diferencia entre Europa y América cambió de significado y se hizo cualitativa en lugar de cuantitativa. Ya no era una cuestión de mejores condiciones sino de condiciones totalmente diferentes, de naturaleza tal que hace el entendimiento punto menos que imposible. Como una invisible pero muy real muralla china, la riqueza de los Estados Unidos los separa de las demás naciones del globo, justo como separa al turista americano individual de los habitantes de los países que visita.

Por experiencia personal todos sabemos que la amistad implica igualdad. Aunque la amistad pueda ser un igualador de desigualdades naturales o económicas existentes, hay un límite más allá del cual tal igualación es completamente imposible. En palabras de Aristóteles, nunca podría existir amistad alguna entre un hombre y un dios. Lo mismo vale de las relaciones entre naciones en que la fuerza igualadora de la amistad no opera.

Entre naciones es necesaria una cierta igualdad de condición, aunque no una identidad, para la comprensión y la franqueza mutua. El problema con la riqueza americana es que en algún momento fue más allá del punto en que la comprensión por parte de otros pueblos, y más específicamente por los que viven en los países nativos de muchos ciudadanos americanos, no parece ya posible; un punto más allá del cual peligran incluso las amistades personales a través del océano.

Me temo que los que creen que esta situación puede enmendarse fácilmente con *planes Marshall* o programas del Cuarto Punto[2] están equivocados. En la medida en que la ayuda material está motivada por auténtica generosidad y por un sentido de responsabilidad por encima de los más obvios intereses políticos y económicos y las necesidades de la política exterior americana, ella no nos reportará más que la muy dudosa gratitud que el benefactor espera —mas por lo común no recibe— de parte del objeto de su beneficencia.

La desconfianza hacia las intenciones americanas, el miedo a ser forzados a acciones políticas no deseadas, la sospecha de motivos siniestros cuando la ayuda se da sin ningún compromiso político; estas cosas son bastante naturales y no necesitan una propaganda hostil que las incite. Pero aun hay más implicaciones. En este caso, como en toda beneficencia, la prerrogativa de la acción y la soberanía de la decisión residen en el benefactor y, por ello, por citar una vez más a Aristóteles, es del todo natural que el benefactor ha de amar a sus beneficiarios más de lo que es amado por ellos. Donde éstos han sufrido pasivamente, él ha hecho algo; ellos se han convertido, por así decir, en su obra.

2. Programa del Departamento de Estado de los Estados Unidos de asistencia técnica y ayuda económica a países subdesarrollados de Asia, África e Hispanoamérica, llamado así por ser el cuarto punto del discurso inaugural del presidente Truman en 1949; se mantuvo vigente hasta 1953. (N. del T.)

A estos problemas reales de las relaciones internacionales americanas, la propaganda comunista en el extranjero añade la acusación, a todas luces falsa, de que los Estados Unidos se han hecho ricos por la explotación imperialista; y la aun más obvia fantasía de una economía clasista en que las masas se afanan en medio de la miseria. La realidad contradice fácilmente estas mentiras, y no pervivirán tanto como el nuevo y más peligroso intento de traducir la división marxista entre capitalistas y proletariado a términos de política exterior. Esta interpretación divide a las naciones del mundo en ricas y pobres; y de acuerdo con esta interpretación el único país que ha de incluirse en la primera categoría es, por supuesto, los Estados Unidos. Por desgracia esta imagen de América puede recurrir a cierto depósito de experiencias, y hoy día la refuerzan peligrosamente, a su vez, ciertas actitudes e ideologías "americanistas" en los Estados Unidos. Me temo que éstas están mucho más extendidas y expresan un estado de ánimo más general que el aislacionismo tradicional o que el limitado atractivo de los movimientos "América Primero". En el extranjero el antiamericanismo, que es la otra cara de esta moneda, es en realidad mucho más peligroso que todas las diatribas contra una tierra imperialista y capitalista, que se han convertido en el principal activo de la propaganda comunista, y ello precisamente porque corresponde a un creciente "americanismo" doméstico.

La cuestión de la riqueza de Estados Unidos no es un asunto trivial, y en la escena internacional probablemente constituya uno de los problemas políticos de largo alcance más graves para esta nación. Casi parece que el desarrollo coherente del principio de igualdad bajo circunstancias de gran abundancia natural ha cambiado tanto las condiciones de la vida humana que los ciudadanos estadounidenses aparentan pertenecer a una *species sui generis*. Tampoco mejora esta situación cuando el turista americano medio supone ingenuamente que un milagro similar pudiera ocurrir en otros países sólo con que sus gentes tuvieran la sabiduría de adoptar las instituciones americanas y el estilo de vida americano.

Tal vez no pueda esperarse del americano medio que comprenda que, aunque la igualdad de condición se esté extendiendo por el mundo entero, esta igualación seguirá un curso diferente y requerirá medidas diferentes en países que carecen de la abundancia natural del con-

tinente americano. Más grave es el hecho de que en nuestra política exterior haya asomado ya la incapacidad para comprender las circunstancias de los demás. Muchas de las desavenencias en las últimas relaciones británico-americanas, por ejemplo, pueden explicarse por este motivo. Es la vieja historia: nada parece tan difícil de comprender y se interpone tanto en el camino de la amistad como una diferencia radical de las circunstancia externas.

La desgracia de la gente rica siempre ha sido que alternativamente se la adule o se la ultraje —y que siga siendo impopular no importa cuán generosa sea—. Que los americanos tengan que recibir en el extranjero algo de este tratamiento secular no es ni sorprendente ni excesivamente perturbador. Asunto del todo distinto, sin embargo, es que recientemente haya tenido lugar un cambio radical en la estructura de las clases de esos europeos que simpatizan con América y esos que no.

Durante siglos, este país ha sido el sueño de las clases bajas europeas y los amantes de la libertad. Al mismo tiempo siguió siendo una pesadilla para la burguesía rica, la aristocracia y un tipo determinado de intelectual, que veía en la igualdad una amenaza a la cultura más que una promesa de libertad. Para muchas de las clases bajas en Europa, las restricciones a la inmigración después de la Primera Guerra Mundial pusieron fin a sus esperanzas de resolver sus problemas mediante la emigración a América. Para ellos, por vez primera, América se convirtió en un país burgués; su riqueza se había hecho tan inaccesible como la riqueza de su propia burguesía.

Después de la Segunda Guerra Mundial la situación se agudizó, pues las políticas estadounidenses primero apoyaron el restablecimiento o la continuación del *statu quo* en todas partes, y luego adoptaron una postura poco amistosa hacia el cambio en Gran Bretaña de sus propias condiciones sociales bajo el gobierno laborista —cambio pacífico, y en general moderado y controlado—. Desde entonces América no sólo ha parecido rica más allá de la más desatada fantasía, sino determinada a apoyar los intereses de los ricos por todo el mundo. Ciertamente ésta no era la intención ni el resultado de la política americana en el extranjero; menos aun en Europa, donde el *Plan Marshall* benefició a todas las clases de la población, y donde los funcionarios

americanos a menudo fueron más allá de sus competencias para encontrar algún remedio a las peores injusticias sociales. No obstante, ésa es la forma en que las cosas *han parecido* que iban. A consecuencia de ello la simpatía hacia América se descubre hoy, hablando en general, entre la gente que los europeos llaman "reaccionarios", mientras que una postura antiamericana es una de los mejores formas de demostrar que se es un liberal.

El sentimiento antiamericano, por supuesto, es explotado por la propaganda comunista, como cualquier otro asunto molesto. Pero considerarlo un producto de la propaganda es una grave subestimación de sus raíces populares. En Europa está muy en camino de convertirse en un nuevo *ismo.* El antiamericanismo, no obstante su negativa vaciedad, amenaza con convertirse en el contenido de un movimiento europeo.

Si es cierto que cada nacionalismo (aunque, por supuesto, no el nacimiento de toda nación) se inicia teniendo un enemigo común, real o inventado, entonces la imagen actual de América en Europa bien puede convertirse en el comienzo de un nuevo nacionalismo paneuropeo. Nuestra esperanza en que la emergencia de una Europa federada y la disolución del actual sistema de naciones-Estado harán del nacionalismo en sí una cosa del pasado puede ser injustificadamente optimista. En sus estratos más populares —no, a buen seguro, en las deliberaciones de los estadistas en Estrasburgo—, el movimiento por una Europa unida ha mostrado últimamente rasgos decididamente nacionalistas. La línea que separa este europeísmo antiamericano de los muy saludables y necesarios esfuerzos por federar las naciones europeas se ha hecho aun más confusa por el hecho de que los restos del fascismo europeo se han incorporado a la lucha. Su presencia recuerda a todo el mundo que, después de los vanos gestos de Briand en la Sociedad de Naciones, fue Hitler quien comenzó la guerra con la promesa de que liquidaría el obsoleto sistema europeo de naciones-Estado y construiría una Europa unida. Los extendidos y no articulados sentimientos antiamericanos encuentran su cristalización política precisamente en este punto. Puesto que Europa aparentemente ya no quiere ver en América lo que haya de esperar o temer de su propio y futuro desarrollo, tiene tendencia a considerar el establecimiento de un gobierno europeo como un acto de emancipación respecto de América.

El americanismo a un lado y el europeísmo al otro lado del Atlántico, dos ideologías que se enfrentan, que luchan y, sobre todo, que se asemejan la una a la otra como lo hacen todas las ideologías aparentemente opuestas: tal puede ser uno de los peligros que afrontamos.

XXXIX
Europa y la bomba atómica[1]

Hoy en Europa el desarrollo, la posesión, y la amenaza del uso de armas atómicas por los Estados Unidos es un hecho básico de la vida política. Los europeos, por supuesto, han participado durante muchos años en los ahora cotidianos debates sobre el carácter desalmado de un país dominado por la tecnología moderna, sobre la monotonía de la máquina, sobre la uniformidad de una sociedad basada en la producción en masa, y cosas por el estilo. Pero hoy la cuestión ha ido mucho más lejos. La íntima conexión entre la guerra contemporánea y una sociedad tecnificada se ha hecho obvia para todos y, por consiguiente, amplios sectores de la población —y no sólo los intelectuales— se oponen apasionadamente a, y temen, el progreso tecnológico y la creciente tecnificación de nuestro mundo.

La tecnología y su transformación del mundo son tan claramente parte esencial de la historia europea desde el comienzo de la Edad Moderna que, evidentemente, es absurdo culpar a América de sus consecuencias. Los europeos solían ver el progreso técnico de América como Tocqueville vio el progreso de la democracia americana; esto es, como algo que concernía fundamentalmente a la civilización occidental en su conjunto, aunque por ciertas razones específicas hubiese encontrado su primera y más clara expresión en los Estados Unidos. Esta actitud cambió después de que se lanzara la bomba atómica sobre Hiroshima; desde entonces ha habido una tendencia creciente tanto a considerar todo logro técnico como intrínsecamente perverso y destructivo, como a ver principalmente en América, y a veces en Rusia, el epítome de una tecnificación destructiva que es hostil y ajena a Europa.

Esta tendencia a ver los desarrollos técnicos recientes como esencialmente no europeos es tanto más sorprendente cuanto que los eu-

1. Aparecido en *The Commonweal*. 17 de septiembre de 1954. Traducción de Alfredo Serrano de Haro.

ropeos saben perfectamente que el descubrimiento de la energía atómica resultó en gran parte de los esfuerzos de científicos europeos a los que sucesos políticos en sus patrias obligaron a venir a América. Hablando objetivamente, hay pocas razones para citar la producción de armas atómicas como indicio de que la tecnificación es un fenómeno americano, no europeo. Pero, razonable o no, así lo sienten los europeos.

Un determinado cambio en las discusiones actuales sobre la tecnología sí es patente. La potencialidad destructiva de las nuevas armas es tan grande, y se siente que la posibilidad de destrucción física de los países europeos es tan inminente, que el proceso de tecnificación ya no se ve ante todo como anti-espiritual o asesino del alma, sino como cargado con el peligro de la pura destrucción física. Consiguientemente, el estado de ánimo anti-técnico ya no es una especialidad de los intelectuales; las masas ya no consideran el desarrollo técnico como una fuente de mejora material.

La relevancia política de la hostilidad general hacia la tecnología —y, de ahí, hacia América— reside en este hecho de que *todo el mundo* tiene miedo. Todos se inclinan a pensar, con el Mefistófeles de Goethe en *Fausto*, que: *"Die Elemente sind mit uns verschworen und auf Zerstörung läuft's hinaus"* ("Los elementos conspiran con nosotros y discurren hacia la destrucción[2]").

Parece que en favor de este argumento puede decirse tanto como esto: es más característico de los desarrollos tecnológicos recientes la liberación de fuerzas naturales que la mejora constante de los métodos de producción. La reacción en cadena de la bomba atómica, por tanto, puede fácilmente convertirse en el símbolo de una conspiración entre el hombre y las fuerzas elementales de la naturaleza; éstas, una vez que la pericia técnica del hombre las ha desencadenado, puede que se tomen un día su venganza y destruyan toda vida sobre la superficie de la Tierra, quizás hasta la Tierra misma. Con razón o sin ella, cuando los europeos piensan en la tecnología no ven un aparato de televisión en cada hogar, sino la nube con forma de hongo sobre Hiroshima. Aque-

2. *Fausto,II,* 11549-50. Una vez más, Arendt cita de memoria: Goethe escribió *Vernichtung* ("aniquilación"), no *Zerstörung* ("destrucción"). (N. del E.)

lla bomba atómica fue lanzada por los Estados Unidos, y desde entonces los EE.UU. han estado a la cabeza del desarrollo de armas atómicas. Consiguientemente, el poder político americano se identifica cada vez más con la fuerza aterradora de la tecnología moderna, con un supremo, irresistible poder de destrucción.

La respuesta corriente a esta atemorizadora imagen de América es que estando la energía atómica en manos de la República Americana es seguro que sólo se usará para propósitos de defensa o represalia. En tanto que este instrumento esté en manos de un país libre —dice el argumento—, es seguro que servirá a la causa de la libertad en todo el mundo.

El argumento tiene muchos puntos flacos, y no es el menos importante la impredecibilidad inherente al mismo concepto de libertad. La libertad puede garantizarse mediante leyes aun menos que la justicia; un marco legal que intentara asegurar la permanencia de la libertad no sólo acabaría con toda vida política, sino que aboliría incluso ese margen de impredecibilidad sin el cual no puede existir libertad.

Con todo, hay dificultades mayores en el argumento corriente de que la preservación de la libertad justifica el uso de medios violentos, y de que la violencia usada en aras de la libertad respetará siempre ciertas limitaciones.

En último término este argumento descansa sobre la convicción de que es mejor estar muerto a ser esclavo. Se basa en una filosofía política que, desde los antiguos, ha considerado que el coraje es la virtud política *par excellence*, la única virtud sin la cual la libertad política es completamente imposible.

Originariamente la convicción clásica de que el coraje es la virtud política superior se basaba en una filosofía precristiana que estimaba que la vida no es el bien más sagrado, y que hay condiciones en que no merece la pena tenerla. Para los antiguos tales condiciones existían siempre que el hombre individual estaba completamente entregado a las necesidades de preservar una pura vida animal, y se le juzgaba por tanto incapaz de libertad. Esto podía ocurrir en caso de esclavitud, por ejemplo, o en caso de enfermedad incurable. En ambos casos se consideraba que el suicidio era la solución apropiada, la que requerían tanto el coraje como la dignidad humana.

Con la victoria del cristianismo en el mundo occidental, y en especial con la de la convicción originariamente hebrea del carácter sagrado de la vida como tal, este código de moralidad individual, tal como lo conoció el mundo antiguo, perdió su validez absoluta. Podían justificarse guerras en términos religiosos, pero no en términos de una libertad política secular en cuanto tal. Por lo mismo, puede que se diera la matanza masiva, tan común en el mundo antiguo, pero ya no podía justificarse. En general la civilización occidental convino en que, en palabras de Kant, durante una guerra no debía suceder nada que hiciera imposible una futura paz. Este acuerdo ya no es universal.

Con la aparición de las armas atómicas, la limitación hebreo-cristiana de la violencia y la antigua apelación al coraje han perdido su sentido para todo propósito práctico; y, con ellas, todo el vocabulario político y moral con que acostumbrábamos a tratar estos asuntos. Las limitaciones pueden aplicarse en la realidad sólo a desarrollo previsibles; no pueden contar con esa "sorpresa técnica" que Raymond Aron recientemente ha analizado como el acontecimiento central de la Primera Guerra Mundial y que, mientras estemos inmersos en el proceso de progresiva tecnificación, inevitablemente producirá nuevas armas "milagrosas". El caso es que bajo las circunstancias presentes nada hay más probable que estos "milagros".

De hecho, está claro que incluso nuestra potencialidad actual de destrucción ha dejado ya muy atrás las limitaciones naturales de guerras anteriores. Y esta situación ha puesto en peligro la importancia misma del propio coraje. La condición humana fundamental para el coraje es que el hombre no es inmortal, que él sacrifica una vida que en todo caso le será arrebatada un día. El coraje humano no sería concebible si la condición de la vida individual fuera la misma que la de la especie. Los dioses inmortales de Grecia tenían que dejar a los hombres mortales únicamente esta virtud, el coraje; todas las demás virtudes humanas podían presentarse en forma divina, podían divinizarse y venerarse como dones divinos. Sólo el coraje se les niega a los inmortales: a causa de la sempiterna presencia de su existencia, la apuesta nunca es lo bastante elevada. Si la vida de todos modos no se le arrebatara un día al hombre mortal, él nunca podría arriesgarla. La apuesta sería demasiado elevada, el coraje requerido sería literalmente inhu-

mano, y la vida no sólo parecería ser el bien supremo: se convertiría en la principal preocupación humana, prevaleciendo sobre toda otra consideración.

En estrecha conexión con este hecho está otra limitación del coraje humano: la convicción de que la posteridad comprenderá, recordará y respetará el sacrificio del mortal individual. El hombre puede mostrar coraje sólo mientras sabe que le sobreviven quienes son como él, que él cumple un papel en algo más permanente que su propia persona; "la perdurable crónica de la humanidad", como lo expresó una vez Faulkner. Así, en la Antigüedad, cuando era probable que las guerras finalizaran con el exterminio o la esclavización de pueblos enteros, el vencedor se sentía obligado a conservar para la posteridad las hazañas y la grandeza del enemigo. Así cantó Homero la alabanza de Héctor, y relató Herodoto la historia de los persas.

El coraje, bajo las circunstancias de la guerra contemporánea, ha perdido mucho de su antiguo significado. Al poner en peligro la supervivencia de la humanidad y no sólo la vida individual o a lo sumo la vida de un pueblo entero, la guerra contemporánea está a punto de transformar al hombre mortal individual en un miembro consciente de la raza humana, de cuya inmortalidad necesita estar seguro para ser valeroso en absoluto y a cuya supervivencia debe atender más que a ninguna otra cosa. O, por decirlo de otra manera, mientras que hay condiciones en las que ciertamente la vida individual no merece la pena, lo mismo no puede ser cierto para la humanidad. En el momento en que llega a ser concebible que una guerra pueda amenazar la existencia continuada del hombre en la Tierra, la alternativa entre libertad y muerte ha perdido su antigua plausibilidad.

Mientras Europa permanezca dividida puede permitirse el lujo de esquivar estos muy inquietantes problemas del mundo contemporáneo. Puede seguir aparentando que la amenaza a nuestra civilización le viene a ella de fuera, y que ella misma está en peligro por parte de dos poderes externos, América y Rusia, que le son igualmente extraños. Tanto el antiamericanismo como el neutralismo son, en cierto sentido, señales claras de que Europa no está en este momento preparada para afrontar las consecuencias y los problemas de su propio desarrollo.

Si Europa estuviera unida, empleando de forma conjunta grandes recursos industriales en material y potencial humano, y fuese lo bastante fuerte como para construir sus propias plantas atómicas y fabricar sus propias armas atómicas, se cerraría automáticamente esta vía de escape. Esta discusión, que en el momento presente se disfraza de discusión sobre política exterior, mostraría entonces rápidamente su auténtica faz. El alejamiento actual de Europa respecto de América llegaría a su fin, porque se haría obvio que el desarrollo tecnológico tiene su origen en el conjunto de la historia occidental y que, en vez de ser nada más que un asunto americano, ocurre únicamente que ha alcanzado su clímax primero en América.

XL

La amenaza del conformismo[1]

Pocos americanos que en años recientes hayan regresado de Europa han dejado de informar con cierta amargura acerca de la gran prominencia dada en Europa a todo lo que hemos venido a incluir bajo el nombre de macartismo[2]. Por lo general los americanos se inclinan a considerar que este énfasis está del todo fuera de lugar y, sin que importe con qué simpaticen, es probable que aprecien tales experiencias como demostraciones de la imagen distorsionada de América en el extranjero.

A menudo se pasa por alto en este país un punto de la cuestión. Las experiencias con el totalitarismo, bien en forma de movimientos totalitarios, bien la completa dominación totalitaria, resultan familiares a todos los países europeos excepto Suecia y Suiza. A los americanos estas experiencias les parecen extrañas y "no-americanas", justo tan foráneas como les parecen frecuentemente a los europeos las experiencias específicamente contemporáneas americanas. La respuesta estándar a las víctimas del nazismo y del bolchevismo solía ser, y en parte todavía es: "No puede pasar aquí". Para los europeos el macartismo parece ser una prueba concluyente de que sí puede.

Hay dos posibilidades. Uno puede tomar las suposiciones de los investigadores en su sentido literal. Uno puede creer con ellos, no que la Rusia Soviética constituya el problema más grave de la política exterior americana (que obviamente lo constituye), sino que el bolchevismo en forma de una conspiración doméstica impregna todos los niveles de la población, llegando hasta los puestos más altos del gobierno americano. En este caso es una conclusión inevitable el que muy bien puede pasar aquí, y el que no pasa gracias únicamente a las activida-

1. Aparecido en *The Commonweal*, 24 de septiembre de 1954. Traducción de Alfredo Serrano de Haro.

2. Simplifico así la escritura del término que designa la línea de actuación política del senador Joseph McCarthy. (N. del T.)

des de los senadores que lo investigan. En cambio, si uno no cree en este mito de una conspiración doméstica de arriba abajo, es muy fácil detectar en los métodos de estos comités rasgos siniestramente familiares, incluyendo hasta la tradicional fabricación del mito de una conspiración. Esta línea de razonamiento es bastante obvia, sobre todo para los europeos. Su reacción puede que sea molesta y a veces hasta ofensiva; puede que hiera algunos sentimientos, pero a la larga no ha de causar serios daños.

Mucho más relevante es otro aspecto de la misma cuestión. A la vista de la prominencia dada a este asunto, es curioso observar en Europa cuán poco se informa de la oposición al macartismo, la cual se expresa con entera libertad en los Estados Unidos. Incluso los europeos bien informados esperan de los americanos que todos tengan la misma opinión sobre esta cuestión; y la manera en que ven esta posición, no como una opinión de ciudadanos americanos individuales, sino como la opinión americana en general, es sumamente penosa. Lo que aquí sale a la luz es una expectativa característicamente europea: la expectativa de encontrarse con una clase de conformismo que no necesita amenazas ni violencia, sino que surge espontáneamente en una sociedad que condiciona a cada uno de sus miembros de un modo tan perfecto a sus exigencias que nadie sabe que está condicionado. El condicionamiento del individuo a las demandas de la sociedad se consideró pronto un rasgo característico de la democracia americana. De hecho, se convirtió tal vez en la razón principal por la que América pudo transformarse en la pesadilla de Europa, incluso de una Europa amante de la libertad, algo que a los americanos les cuesta comprender.

Históricamente, el conflicto europeo entre el Estado y el individuo se resolvió con frecuencia a costa de la libertad individual. Este hecho los americanos lo tomaron como prueba del sacrificio de las libertades humanas al Estado. Los europeos, en cambio, veían la situación en términos de un conflicto entre Estado y sociedad, de manera que el individuo, incluso si el gobierno violaba sus libertades, siempre podía encontrar un refugio relativamente seguro en su vida social y privada. La dominación totalitaria, y ningún otro gobierno, ni siquiera el despotismo absoluto o las dictaduras contemporáneas, ha logrado destruir esta esfera social privada, este refugio de libertad individual. El temor eu-

ropeo respecto de las circunstancias americanas siempre ha sido que un refugio tal en el interior de la sociedad no podía existir aquí, precisamente porque sentían que no existía la distinción entre gobierno y sociedad. La pesadilla europea era que bajo las condiciones de la regla de la mayoría la propia sociedad sería la opresora, sin que quedara ningún lugar para la libertad individual.

En palabras de Tocqueville, "siempre que las condiciones sociales son iguales, la opinión pública presiona con tan enorme peso el ánimo de cada individuo" que "la mayoría social no necesita forzarle; le convence". La coerción no violenta de la desaprobación pública es tan fuerte que el disidente, en su soledad e impotencia, no tiene adónde volverse, y al final será empujado, bien a la conformidad, bien a la desesperación. Si aplicamos esta intuición de Tocqueville a las condiciones contemporáneas, si intentamos visualizar el pensamiento europeo actual en los términos de Tocqueville, entonces diremos que los europeos temen que el terror y la violencia pueden no ser necesarios para que la libertad desparezca en América. El desasosiego de Europa puede rastrearse en la convicción de que la libertad pueda ir desapareciendo a través de alguna especie de acuerdo general, en algún proceso casi intangible de adaptación mutua. Y esto es algo que hasta el momento aún no ha pasado en ninguna parte del mundo occidental.

El peligro del conformismo y su amenaza a la libertad es inherente a toda sociedad de masas. Pero últimamente su importancia se ha visto eclipsada por los horrores que genera el terror cuando se combina con la propaganda ideológica —la forma específicamente totalitaria de organizar grandes y desestructuradas masas de personas—. Este método sirvió de instrumento para destruir los restos de sistemas más antiguos de clases o castas, y también para impedir el nacimiento de nuevas clases o nuevos grupos, lo cual es el resultado usual de las revoluciones que tienen éxito. En las condiciones de una sociedad de masas ya existente —como distinta de la desintegración de clases cuyos procesos aceleran los movimientos totalitarios—, no es inconcebible que los elementos totalitarios pudieran confiar para sus propios fines, durante un tiempo limitado, en el conformismo, o más bien en la activación de un conformismo aletargado. Puede concebirse que en las etapas iniciales el conformismo se usara para hacer el terror menos

violento y la ideología menos persistente; de ese modo serviría para hacer menos perceptible la transición de un clima de libertad a la etapa de una atmósfera pre-totalitaria.

En América, las consecuencias o los subproductos potencialmente peligrosos de la igualdad de condición (esto es, de la ausencia de un sistema de clases, que, mucho más que meras cifras, es el rasgo sobresaliente de una sociedad de masas) han sido remotos, pero sólo seguirán siéndolo en tanto la Constitución permanezca intacta y las "instituciones de la libertad" funcionen. En Europa, sin embargo, el antiguo sistema de clases se está desintegrando sin remedio, e incluso en una atmósfera no-totalitaria se está transformando rápidamente en una sociedad de masas. Allí las salvaguardias que han protegido a América contra los peores peligros del conformismo no existen en su mayor parte. Donde sí existen, han sido en parte importadas de América, y en conjunto aún no han tenido tiempo de probar su valor ni se ha educado a la gente en su uso. Las salvaguardias específicamente europeas, por otra parte, tales como las costumbres y las tradiciones, ya demostraron en una ocasión ser casi inútiles ante las crisis y encrucijadas contemporáneas. Cuando los europeos ven conformismo en América están, por tanto, alarmados con razón; para ellos, las salvaguardias específicamente americanas contra los peligros inherentes al conformismo son, naturalmente, menos visibles desde el exterior; y el europeo está muy en lo cierto en su juicio de que sin tales salvaguardias el conformismo muy bien podría ser tan mortífero como otras formas contemporáneas más sangrientas de organización de masas.

América tiene, ciertamente, una experiencia con el conformismo mucho más larga que Europa. Al discutir el tema, los europeos adoptarán naturalmente la actitud de "No puede pasar aquí", justo como hicieron los americanos cuando supieron por primera vez acerca del totalitarismo. Pero en realidad todo lo que pueda pasar en Europa puede pasar en América, y viceversa, porque, a pesar de todas sus diferencias, la historia de los dos continentes es fundamentalmente la misma. De hecho, puesto que la civilización occidental ha extendido su influencia por todo el globo, se acerca rápidamente el momento en que podremos decir que apenas hay algo que pueda pasar en un país que no pueda pasar en cualquier otro. En este asunto, no obstante, como en el de la gue-

rra atómica, el punto está en que Europa se siente mucho más expuesta que América a los peligros de una evolución tal. Justo como siente que sus ciudades son más susceptibles de ser atacadas y más fácilmente destruidas, así siente también que sus instituciones políticas son menos estables, están menos firmemente arraigadas, y que incluso sus libertades están más expuestas a crisis desde dentro.

En realidad, el proceso que los europeos temen como "americanización" es el surgimiento del mundo contemporáneo, con todas sus perplejidades e implicaciones. Es probable que este proceso se vea acelerado, más que entorpecido, con la federación de Europa, la cual muy probablemente es también una condición *sine qua non* para la supervivencia de Europa. Acompañe o no a la federación de Europa el desarrollo de un nacionalismo paneuropeo y antiamericano, como a veces es hoy de temer, la unificación de las condiciones económicas y demográficas creará casi seguro un estado de cosas que será muy similar al que existe en América.

Hace ciento veinte años la imagen europea de América era la imagen de la democracia. Aunque no todos los europeos la amaran, se habían adaptado a ella porque sabían bien que presentaba una parte esencial de la historia de Occidente. Hoy la imagen de América es la Modernidad. Es la imagen del mundo tal como se alzó en la Edad Moderna que dio a luz a ambas, la Europa y la América de hoy.

Los problemas centrales del mundo son hoy la organización política de las sociedades de masas y la integración política del poder técnico. Por la potencialidad destructiva inherente a estos problemas, Europa ya no está segura de que pueda adaptarse en modo alguno al mundo contemporáneo. Consiguientemente, intenta huir de las consecuencias de su propia historia bajo el pretexto de separarse de América.

Puede que la imagen de América que existe en Europa no nos diga mucho acerca de las realidades americanas o de la vida diaria de los ciudadanos estadounidenses; pero, si queremos aprender, puede que nos diga algo acerca de los justificados temores de Europa por su identidad espiritual y de sus aun más hondas aprensiones sobre su supervivencia física. Y, no importa lo que nos digan los europeos, estos temores y recelos no son específicamente europeos. Son los temores de todo el mundo occidental, y en último término de toda la humanidad.

MODERNIDAD EN

XLI

La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo[1]

Para el filósofo la preocupación por la política no es algo que vaya de suyo. Lo que nosotros, cultivadores de las "ciencias políticas", tendemos a pasar por alto es que la mayoría de las filosofías políticas tienen su origen en la actitud negativa, a veces incluso hostil, del filósofo hacia la *pólis* y hacia la esfera de los asuntos humanos en su totalidad. Históricamente, los siglos que se mostraron más fecundos en filosofías políticas fueron también los menos propicios para el filosofar, de modo que ha sido un sentimiento de autoprotección y de cerrada defensa de sus intereses profesionales el que, las más de las veces, ha provocado la preocupación del filósofo por la política. El acontecimiento que inauguró nuestra tradición de pensamiento político fue el juicio y la muerte de Sócrates, la condena del filósofo por parte de la *pólis*. Las preguntas que obsesionaron a Platón y de las que se han dado desde entonces casi tantas respuestas como filosofías políticas originales ha habido, han sido: ¿Cómo puede la filosofía protegerse y librarse a sí misma de la esfera de los asuntos humanos? ¿Cuáles son las mejores condiciones políticas (la "mejor forma de gobierno") para la actividad filosófica? Las respuestas, a pesar de su diversidad, tienden a concordar en los siguientes puntos: la paz es el bien supremo de la comunidad política, la guerra civil es el peor de todos los males, y la permanencia es el mejor criterio para juzgar las formas de gobierno. En otras palabras, lo que los filósofos de modo casi unánime han demandado de la esfera política ha sido un estado de cosas en que la acción en sentido propio —o sea, no como ejecución de leyes o aplicación de las re-

1. El legado Arendt de la Biblioteca del Congreso contiene varios borradores de esta conferencia inédita, leída originalmente ante la Asociación Americana de Ciencias Políticas en 1954. La versión que aquí se presenta se basa primariamente en el que parece ser el borrador definitivo, incorporando correcciones y añadidos. Traducción de Gaizka Larrañaga Argárate(†), revisada por Agustín Serrano de Haro.

glas propias de cualquier otra forma de actividad administrativa, sino como el comienzo de algo nuevo cuyo resultado es impredecible—, o bien fuera completamente superflua, o bien permaneciera como el privilegio de unos pocos. Por consiguiente, la filosofía política tradicional tiende a derivar los aspectos políticos de la vida humana de la necesidad que compele al animal humano a vivir con otros, antes que de la capacidad humana de actuar, y ella tiende a cerrarse con una teoría acerca de las condiciones que mejor se ajustarían a las exigencias de la desgraciada pluralidad humana y mejor permitirían al filósofo, al menos, vivir sin ser molestado por ésta. En la época contamporánea, apenas se oye hablar de esta aspiración secular. Uno tiene la tentación de pensar que desapareció cuando Nietzsche admitió demasiado francamente lo que la mayoría de los filósofos que le precedieron había ocultado cuidadosamente a la multitud, esto es, que "la política debería organizarse de tal modo que para ella bastasen las mentes mediocres y no todos tuvieran que prestarle atención todos los días"[2].

En otras palabras, nosotros cultivadores de las "ciencias políticas", debido a nuestro interés específico, tendemos a pasar por alto la buena parte de verdad que encierra aquella observación de Pascal: "Sólo podemos imaginarnos a Platón y Aristóteles con espléndidos ropajes académicos. Pero ellos eran hombres sinceros, como tantos, que reían con sus amigos y que, cuando se entretenían escribiendo sus *Leyes* y su *Política*, lo hacían por diversión. Este aspecto de su vida era el menos filosófico y el menos serio. (...) Si escribieron sobre política, fue como fijando normas para un manicomio; y si aparentaban hablar sobre un asunto de gran importancia, era porque sabían que los locos a los que hablaban creían ser reyes y emperadores. Establecieron sus principios con el fin de hacer la locura de éstos lo menos dañina posible"[3]. Muchos pasajes de Platón o Aristóteles advirtiendo a sus alumnos de no que se tomen demasiado en serio los asuntos humanos podían proporcionar apoyo a esta afirmación, que puede ser incluso más válida para los que vinieron después.

Platón y Aristóteles

2. *Cfr.* el vol. quinto de la edición Kröner de bolsillo, "Blicke in die Gegenwart und Zukunft der Völker" ["Miradas al presente y al futuro de los pueblos], §17. *Cfr.* asimismo *Aurora*, §179.
3. *Pensamientos*, 331 —Harvard Classics, 1910—.

El pensamiento político contemporáneo, aunque no pueda competir en articulación con el del pasado, se distingue de este fondo tradicional por reconocer que los asuntos humanos plantean verdaderos problemas filosóficos y que la política es un dominio del que brotan genuinas cuestiones filosóficas, y no meramente una esfera de la vida que debiera regirse por preceptos que tienen su origen en experiencias completamente ajenas. De hecho, ya nadie cree sinceramente que lo único que necesitemos sean "hombres sabios" y que todo lo que éstos pueden aprender de los acontecimientos políticos sea la "estupidez del mundo". Este cambio de actitud puede alimentar la esperanza en una "nueva ciencia de la política"[4]. Ésta sería tanto mejor recibida por el hecho de que en el pasado la filosofía —a pesar de que, no obstante la observación de Pascal, ella se convirtió en madre de la ciencia política como de todas las demás ciencias— mostró una desafortunada inclinación a tratar a la ciencia política, una de sus muchas hijas, como a una hijastra.

Como sucede en todas las filosofías políticas, la actual preocupación por la política en Europa puede retrotraerse a experiencias políticas perturbadoras: fundamentalmente a las experiencias de las dos guerras mundiales, los regímenes totalitarios y la temida perspectiva de guerra atómica. En un respecto estos acontecimientos encontraron a la filosofía mejor preparada y a los filósofos más dispuestos a reconocer la relevancia de los sucesos políticos de lo que lo habían estado en el pasado. El concepto moderno de historia, especialmente en su versión hegeliana, había otorgado a la esfera de los asuntos humanos una dignidad de la que jamás disfrutó antes en el campo de la filosofía. La enorme fascinación que Hegel ejerció sobre la primera generación de la posguerra (y que sucedió al casi total eclipse de su pensamiento durante cincuenta años) se debió a su filosofía de la historia, que permitió al filósofo descubrir sentido en la esfera política y, no obstante, interpretar este sentido como una verdad absoluta que trascendía a todas las intenciones de las voluntades individuales y operaba a la espalda de los agentes políticos. Para esta generación de pos-

4. Este es el título del nuevo libro de Eric Voegelin, *A New Science of Politics*, 1952, que persigue una "restauración" en espíritu platónico de la ciencia política.

guerra, Hegel parecía haber resuelto el problema decisivo de la filosofía política de una vez por todas: el de cómo afrontar filosóficamente esa región del Ser que debe su origen exclusivamente al hombre y que, por consiguiente, no puede revelar verdad en tanto en cuanto la verdad se entienda como algo no hecho por el hombre, sino dado a los sentidos o a la razón del hombre. La solución antigua y cristiana había sido considerar al conjunto de esta esfera como algo esencialmente instrumental, algo que existía en vista de otra cosa. Esta solución fue sentida como insatisfactoria a lo largo de toda la Edad Moderna, cuyo principio filosófico central —que sólo podemos conocer lo que nosotros mismos hemos producido— chocaba con el cuerpo entero de la filosofía antigua. En la solución hegeliana, las acciones individuales permanecen tan carentes de sentido como antes, mientras que su proceso considerado en su totalidad revela una verdad que trasciende la esfera de los asuntos humanos. Esto resultó ser tan ingenioso porque abrió un camino para tomar en serio los sucesos histórico-políticos, sin tener que abandonar el concepto tradicional de verdad.

Desde este punto de vista, la tendencia de los filósofos modernos a hablar acerca de la historia cuando se enfrentan con la tarea de una filosofía política podría muy bien parecer el último de una larga serie de intentos por eludir este problema —intentos que Pascal mencionaba tan sarcásticamente y con tanta sincera aprobación y admiración—. Pero mientras esto puede ayudar a explicar la influencia de Hegel en Alemania tras la Primera Guerra Mundial, así como su influencia en Francia tras la Segunda Guerra Mundial, ello sólo descubre una parte de una situación mucho más compleja. De acuerdo con un sentimiento muy extendido en Europa, los acontecimientos políticos del siglo XX han sacado a la superficie y han hecho pública una crisis de hondas raíces de la civilización occidental de la que los filósofos no académicos habían sido conscientes mucho antes de que asumiera realidad política. Los aspectos nihilistas de los movimientos políticos, que aparecen de forma particularmente notoria en las ideologías totalitarias —que descansan en la asunción de que todo es posible y que proporcionan, de este modo, una base pseudo-ontológica a la previa pretensión nihilista de que todo está permitido—, le resultaban hasta tal punto familiares al filósofo que él podía detectar fácilmente en ellos sus propias encru-

cijadas. Lo que atrae a la filosofía contemporánea hacia la esfera política es que sus encrucijadas teóricas han cobrado realidad tangible en el mundo contemporáneo. Esta curiosa coincidencia da un paso decisivo más allá de la armonía preestablecida de Hegel, en la que filosofía y política, pensamiento y acción, se reconciliaban en la historia sin que, a este respecto, sufriera menoscabo el privilegio predilecto del filósofo de ser el único ante el que se revela la verdad. Esta conexión íntima de pensamientos y acontecimientos, por la que parecía que los pensamientos habían apresado el sentido de los acontecimientos antes y no después de que hubieran llegado a suceder, y en la que los acontecimientos parecían encarnar e iluminar los pensamientos, ha resultado de máxima eficacia a la hora de expulsar al filósofo de su torre de marfil —al menos en la medida en que estaba dispuesto a reconocer que esta conexión no era una de causalidad—. La cuestión de si los acontecimientos llevaban a los filósofos a pensar, o si más bien eran los pensamientos filosóficos los responsables de ciertas acciones (de si, por ejemplo, Nietzsche se había sometido mansamente a las corrientes nihilistas de su tiempo o si, por el contrario, él era culpable del ascenso del nazismo), fue vista como inadecuada y esencialmente fútil. La conexión de pensamiento y acontecimiento parecía indicar antes bien que el pensamiento mismo es histórico y que ni el filósofo (verbigracia, el pensador que a la manera de Hegel mira hacia atrás) ni *lo que* piensa el filósofo (verbigracia, las modalidades hegelianas de lo Absoluto) se hallan fuera de la historia, ni revelan nada que trascienda a la historia.

HEIDEGGER

En razón de tales consideraciones fue por lo que el término "historicidad" (*Geschichtlichkeit*) comenzó a desempeñar su papel en la filosofía alemana de posguerra. Desde aquí, el término se introdujo en el contexto del existencialismo francés, donde cobró un sabor mucho más reciamente hegeliano. Pero el verdadero representante de esta filosofía sigue siendo Heidegger, quien ya en *Ser y tiempo* (1927) formuló el concepto de "historicidad" en un sentido ontológico, distinto del sentido antropológico, y que, más recientemente, ha llegado a una comprensión por la que "historicidad" adquiere el sentido de un ser-enviado, puesto en el camino que le es propio (*Geschichtlichkeit* y *Geschicklichkeit* se piensan de forma conjunta, en el sentido de ser uno enviado al camino que le es propio y de estar uno dispuesto a asumir este

"envío"), de modo que para Heidegger la historia humana coincidiría con una historia del Ser que se revela en aquélla. El punto contra Hegel es que en esta historia ontológica (*Seinsgeschichte*) no se revela ningún espíritu trascendente, ni Absoluto ninguno; en las palabras del propio Heidegger: "Hemos dejado tras de nosotros la arrogancia de todo lo incondicionado (*Wir haben die Anmassung alles Unbedingten hinter uns gelassen*)"[5]. En nuestro contexto, esto significa que el filósofo ha dejado tras de sí la pretensión de ser "sabio" y de conocer los patrones eternos de los asuntos perecederos de la Ciudad de los hombres, pues tal "sabiduría" sólo puede justificarse desde una posición extrínseca a la esfera de los asuntos humanos y sólo puede pensarse legítima en virtud de la proximidad del filósofo al Absoluto. En el contexto de la crisis espiritual y política de nuestro tiempo, ello significa que el filósofo, junto con todos los demás, tras la pérdida del marco tradicional de los llamados valores, no buscará la reinstauración de los viejos valores ni el descubrimiento de nuevos valores.

Que el propio filósofo haya abandonado la posición del "sabio" es políticamente quizás el resultado más importante y fructífero de la reciente preocupación filosófica por la política. La renuncia a la pretensión de sabiduría abre el camino para volver a examinar toda la esfera de la política a la luz de experiencias humanas elementales internas a la misma esfera, e implícitamente descarta los conceptos y juicios que hunden sus raíces en formas completamente diversas de experiencia. Naturalmente, tal desarrollo no procede de modo inequívoco. Así, la vieja hostilidad del filósofo hacia la *pólis* la hallamos en los análisis heideggerianos sobre la vida cotidiana ordinaria en términos de *das Man* (el "ellos" o el imperio de la opinión pública, como contrapuesto al "uno mismo"), en que la esfera pública tiene la función de ocultar la realidad e incluso de prevenir el aparecer de la verdad[6]. Sin embargo, estas descripciones fenomenológicas ofrecen los más penetrantes es-

5. "Das Ding" ["La cosa"], en: *Gestalt und Gedanke* [*Figura y pensamiento*], *Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Schönen Künste* [*Anuario de la Academia de Baviera de las Bellas Artes*], 1951, p. 146.

6. *Ser y tiempo*, §§26, 27. [En lo que parece ser parte del primer borrador de este ensayo, Arendt ofrece una visión algo diferente:] Sin ofrecer un elaborado estudio sobre su concepto y su análisis del "mundo", es casi imposible dar cuenta con claridad del pensamiento de Heideg-

crutinios sobre uno de los aspectos básicos de la sociedad y, además, insisten en que tales estructuras de la vida humana son inherentes a la condición humana como tal, de la que no hay forma de escapar hacia una "autenticidad" que sería la prerrogativa del filósofo. Sus limitaciones aparecen solamente cuando se supone que abarcan el todo de la vida pública. Más importantes son por tanto las limitaciones inherentes al concepto que se supone que cubre la esfera pública al margen del *das Man*, fuera de la sociedad y fuera de la opinión pública. Es aquí donde aparece el concepto de "historicidad", y este concepto, a pesar de su nueva apariencia y mayor grado de articulación, comparte con el anterior concepto de historia el hecho de que, a pesar de su obvia cercanía a la esfera política, nunca alcanza sino que siempre yerra el centro de la política: el hombre como ser que actúa. La transformación del concepto de historia en historicidad se produjo a través de la concepción contemporánea de que pensamiento y acontecimiento están conectados, y como tal no es de ningún modo un monopolio del pensamiento heideggeriano; si bien es en Heidegger —en cuya filosofía tardía el "acontecimiento" (*das Ereignis*) juega un papel cada vez mayor— donde la coincidencia de pensamiento y acontecimiento se pone de relieve con la máxima claridad. Sin embargo, incluso en este caso, es obvio que el marco conceptual está mejor preparado para comprender la historia que para poner las bases de una nueva filosofía política. Ésta parece ser la razón por la que el pensamiento de Heidegger es profundamente sensible a las tendencias generales de nuestro tiempo, a todos los problemas contemporáneos que como mejor pueden entenderse es en términos históricos; problemas tales como la

ger de un modo que pueda tener relevancia política. Esto es tanto más difícil cuanto que el propio Heidegger no ha articulado jamás las implicaciones de su filosofía a este respecto, y en ciertas ocasiones ha utilizado incluso términos con unas connotaciones que pueden fácilmente llevar al lector a creer erróneamente que está manejando el viejo prejucio del filósofo contra la política como tal o con la precipitación moderna a la hora de escapar de la filosofía hacia la política. De lo primero dan fe los muy explotados análisis heideggerianos del *das Man*, de la opinión pública o de los "otros" como opuestos al "uno mismo" y su existencia auténtica, de acuerdo con los cuales la realidad pública funciona ocultando la verdadera realidad y evitando que la verdad aparezca. Lo último se apoya en la interpretación del *Entschlossenheit* ("estado de resuelto"), que, si se lo interpreta como un modo de existencia, parece que carece de objeto. Para nuestros propósitos, la definición heideggeriana del ser humano como "ser-en-el-mundo" es mucho más importante que estos conceptos.

tecnificación del mundo, la eclosión de un único mundo a escala planetaria, la creciente presión de la sociedad sobre el individuo y la concomitante atomización de la sociedad. Entre tanto, las preguntas más permanentes de la ciencia política, y que, en cierto sentido, son también más específicamente filosóficas —tales como: ¿Qué es la política? ¿Quién es el hombre en cuanto ser político? ¿Qué es la libertad?— parecen haber sido olvidadas por completo.

Es obvio que los mismos problemas pueden mirarse desde el punto de vista opuesto. Al nihilismo que se expresa en términos de historicidad se lo considera el destino más íntimo de la era moderna, aquello que empuja al hombre moderno a su camino propio y que, por tanto, sólo puede superarse en sus propios términos. Pero el nihilismo se puede mirar también como lo que le sucedió al hombre cuando la era moderna se salió del "buen camino" y se extravió en el error al apartarse del camino trazado por la tradición antigua y cristiana. Esta última es no sólo la posición de la filosofía católica contemporánea, sino también, y más en general, la posición de todos aquellos —y son muy numerosos en la Europa de hoy y escriben a gran altura— que ven en la secularización moderna las raíces de las perplejidades del mundo moderno. Contra "el peor caos filosófico que el mundo haya visto jamás"[7] se pertrecha una "ciencia del orden" cuya esencia consiste en regresar a la subordinación de la esfera político-temporal respecto de la esfera espiritual, donde lo espiritual puede ser representado por la Iglesia católica o por la fe cristiana en general o por cualquier suerte de platonismo redivivo[8]. En cualquier caso, la subordinación se justifica en términos tradicionales: como la inherente superioridad de los fines sobre los medios, de lo eterno sobre lo temporal. El impulso principal es siempre el de poner orden en las cosas de este mundo, el cual no puede ser comprendido ni juzgado sin someterlo al imperio de algún principio trascendente. Este impulso es especialmente fuerte entre aquellos que me-

7. Etienne Gilson, *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, 1952, p. 151.

8. Voegelin es un buen ejemplo de una combinación que no se compromete con ninguna iglesia o escuela en particular. Para él, las ideas de Platón, en cuanto medidas invisibles del mundo visible, son posteriormente "confirmadas por la revelación de la medida misma". *Cfr. A New Science of Politics*, pp. 68-78.

jor conocen los problemas del nihilismo contemporáneo por su trato con el historicismo continental, en particular el centroeuropeo, y que ya no creen con Meinecke que el historicismo será capaz "de curar las heridas que infligió al hombre moderno con la relativización de los valores"[9]. Sin embargo, es precisamente porque el renacimiento de la tradición debe su ímpetu al historicismo, que enseñó al hombre a leer "como nunca antes había leído"[10], por lo que una parte tan grande de filosofía contemporánea genuina se contiene en las interpretaciones de los grandes textos del pasado. Al margen de que se crea o deje de creer que la quiebra de la autoridad de la tradición constituye un acontecimiento irreversible, en estas interpretaciones alienta una franqueza y vitalidad de la que muy notoriamente carecían tantas aburridas historias de la filosofía escritas hace cincuenta o hace setenta y cinco años. Quienes abogan por una vuelta a la tradición no pueden, ni quieren, escapar de la atmósfera contemporánea, y por tanto sus interpretaciones llevan frecuentemente la marca de la influencia de Heidegger —él fue uno de los primeros en leer los viejos textos con nuevos ojos—, aun cuando puedan rechazar por completo los principios filosóficos propios de Heidegger. En cualquier caso, esta visión contemporánea de todo el *corpus* existente de pensamiento del pasado no resulta menos asombrosamente novedosa ni menos "deformante", ni ejerce menor "violencia" sobre la realidad si se la juzga con criterios alejandrinos, que la que se produce en la visión de la naturaleza en el arte moderno.

No es ningún accidente, naturalmente, el que los filósofos católicos hayan hecho contribuciones más significativas a los problemas de pensamiento político que casi cualquier otra escuela contemporánea. Hombres como Maritain y Gilson en Francia, y como Guardini y Josef Pieper en Alemania, ejercen una influencia que va mucho más allá del medio católico; lo cual se debe a su capacidad para despertar una conciencia casi perdida de la relevancia de los problemas clásicos y permanentes de la filosofía política. Y esto, en cierta medida, pueden ellos hacerlo por su ceguera hacia el problema de la historia y por su inmunidad al hegelianismo. Sus deficiencias se sitúan, por así decir, en

9. *Die Entstehung des Historismus* [*El surgimiento del historicismo*], 1936, I, p. 5.
10. En su tratamiento de de Herder: "*So hatte noch niemand vor ihm gelesen*", *ibid.*, II, p. 394.

la dirección opuesta a la perspectiva que hemos mencionado más arriba; las respuestas que ellos ofrecen a estos problemas contienen a duras penas otra cosa que reafirmaciones de "viejas verdades", y esto, es decir, el lado más positivo de su obra resulta inadecuado, e incluso incurre, en cierto sentido, en una petición de principio. Pues toda la empresa de reafirmación se había hecho necesaria debido a problemas cuya perplejidad estriba en el hecho de no haber sido previstos por la tradición. Por consiguiente, el retorno a la tradición parece comportar mucho más que volver a poner orden en un mundo que "está fuera de quicio"; comporta el restablecimiento de un mundo que pertenece al pasado. E incluso si tal empresa fuera posible, la cuestión de cuál debería restaurarse de entre los muchos mundos que abarca una determinada tradición, sólo puede responderse en los términos de una elección arbitraria.

Con el fin de evitar esta dificultad, los partidarios de la tradición han mostrado una clara inclinación a minimizar las experiencias que, entre otras cosas, despertaron su propia preocupación por las cuestiones políticas. Los ejemplos que siguen se han seleccionado por existir un cierto vago acuerdo en torno a ellos:

— De la realidad de la dominación totalitaria se ofrecen descripciones que se ciñen casi exclusivamente a su aspecto ideológico; en ellas las ideologías se entienden como "religiones seculares" que, o bien se desarrollan a partir de la "herejía" de la secularización y el inmanentismo, o bien se supone que responden a una pretendida necesidad humana eterna de religiosidad. En ambos casos, el simple retorno a la verdadera religión resulta el remedio adecuado. Esta interpretación minimiza el impacto de los crímenes que de hecho se cometieron y elude la cuestión planteada por ese aspecto de la sociedad moderna que aparece en su forma más notoria en el totalitarismo, pero que no se limita a él: la tendencia a negar la relevancia de la religión y a profesar un ateísmo de total indiferencia.

— Es cierto que los pensadores católicos son casi los únicos que consideran el problema de la labor en términos distintos de los de mera justicia social. Sin embargo, al aplicar al problema los viejos términos *vita activa* y *vita contemplativa*, o trabajo y ocio, pasan por alto el hecho de que este orden jerárquico no cuenta con la condición,

enteramente novedosa, de la igualdad universal, que está en la fuente de nuestras actuales dificultades en cuanto comporta no solamente la igualdad de los trabajadores como personas, sino también la igualación de la actividad de laborar con todas las demás, e incluso su preeminencia sobre ellas. Esto es esencialmente lo que significamos cuando decimos que vivimos en una sociedad de trabajadores.

— Por último, el carácter global de los acontecimientos contemporáneos —que, a juicio de Gilson, y de otros, "los distingue de todo lo anterior desde el comienzo de la historia"[11]— parece hacer del establecimiento de una "sociedad universal" casi una necesidad. Una sociedad universal, a su vez, sólo es posible si todos se adhieren a un principio que sea capaz de unir a todas las naciones porque las trascienda a todas por igual. Las alternativas que parecen presentarse ante nosotros son: el totalitarismo, con su pretensión de dominación global, y el cristianismo, en cuya historia surgió por primera vez la noción de una sociedad universal (en las diversas formas de una *civitas Dei*). Sin embargo, de nuevo se minimiza el peligro de la situación de hecho y el problema se vuelve, por así decir, inocuo. Nuestro problema consiste en que nuestro concepto de libertad, al menos en sus aspectos políticos, es inconcebible al margen de la pluralidad, y esta pluralidad incluye no sólo diversos modos sino también diversos principios de vida y de pensamiento. Una sociedad universal sólo puede significar una amenaza para la libertad. Por otra parte, resulta innegable que, bajo condiciones de no-unidad, cada nación siente las consecuencias y debe cargar con la responsabilidad (no en el plano moral sino en el de la simple facticidad política) de cada crimen y cada pifia que pueda cometerse en el extremo opuesto del planeta.

Estas observaciones pueden sonar más críticas de lo que pretenden ser. Tal como están hoy las cosas en las ciencias políticas y sociales, nos sentimos profundamente en deuda con la corriente tradicional en filosofía política por su estar constantemente alerta de las cuestiones cruciales y por su notable libertad respecto de toda clase de insensateces

11. Gilson, *op. cit.*, p. 1ss.

modernas. En medio de controversias en que tan difícil parece recordar de qué se está hablando, habría bastado con que ellos hubieran simplemente revivido la vieja pregunta "¿de qué trata la política?" y la hubieran reformulado. Pero han hecho mucho más. Han lanzado las viejas respuestas en medio de la nueva confusión, y aunque estas respuestas puedan no ser enteramente adecuadas en relación con las perplejidades que provocaron la confusión, son ciertamente la mejor ayuda singularizada con vistas a la clarificación, y constantemente suscitan en nosotros un sentido de la relevancia y la profundidad.

Los existencialistas franceses —Malraux y Camus, por un lado, Sartre y Merleau-Ponty, por otro— con su abierto rechazo de toda filosofía anterior a la Revolución francesa y su enfático ateísmo, constituyen el polo opuesto del moderno renacimiento del tomismo. Su dependencia de la obra de filósofos alemanes contemporáneos, especialmente Jaspers y Heidegger, se ha exagerado un poco. Es cierto que apelan a ciertas experiencias contemporáneas que en Francia se convirtieron en inaplazables solamente durante y después de la Segunda Guerra Mundial, si bien ya habían sido formuladas en Alemania por la generación anterior durante los años veinte. La ruptura con la filosofía académica, preparada incluso antes de la Primera Guerra por Simmel en Alemania y por Bergson en Francia, tuvo lugar en Francia veinte años después que en Alemania. Hoy, sin embargo, esta ruptura es mucho más radical en París, donde la mayor parte del trabajo filosófico significativo se realiza y publica fuera de las universidades. Además, la influencia de Pascal, Kierkegaard y Nietzsche resulta menos marcada en Francia y se complementa con una fuerte inyección de Dostoyevski y del Marqués de Sade. Pero en Francia, a diferencia de Alemania, todos se ven eclipsados por la influencia de Hegel y de Marx. Con todo, lo que resulta más chocante, incluso a primera vista, es que el estilo y la forma de expresión se mantienen en la línea de los *moralistes* franceses y que el extremo subjetivismo de la filosofía cartesiana ha encontrado aquí su última y más radical manifestación.

En nuestro contexto, los existencialistas franceses se apartan de otras corrientes de la filosofía contemporánea por el hecho de que son los únicos cuya preocupación por la política se halla en el centro mis-

mo de su obra. Para ellos no se trata de encontrar respuestas filosóficas apropiadas a los problemas políticos; tampoco están demasiado interesados, ni son particularmente hábiles en el análisis de las tendencias históricas y el descubrimiento de su relevancia filosófica. Al contrario, examinan la política en busca de solución a las perplejidades filosóficas que, en su opinión, se resisten a una solución en términos puramente filosóficos, y se resisten incluso a su adecuada formulación. Esta es la razón por la que Sartre nunca cumplió (ni volvió a mencionar) la promesa que hace al final de *El ser y la nada* de escribir una filosofía moral[12], pero, en lugar de ello, ha escrito obras de teatro y novelas y fundado una revista cuasi-política. Es como si toda esa generación hubiera tratado de escapar de la filosofía a la política. En esta huida, los precedió Malraux, quien en los años veinte había afirmado: "Siempre se encuentra el horror en uno mismo. (...) Por fortuna, se puede actuar". En las presentes circunstancias, la verdadera acción, esto es, el comienzo de algo nuevo, sólo parece posible en las revoluciones; por consiguiente, "la revolución cumple (...) el papel que una vez desempeñó la vida eterna": "salva a aquellos que la hacen"[13].

En este sentido y por estas razones, que son primariamente filosóficas antes que sociales, los existencialistas se convirtieron todos ellos en revolucionarios y entraron en la vida política activa. Sartre y Merlau-Ponty adoptaron un marxismo hegeliano modificado como una suerte de *logique* de la revolución, mientras que Malraux y especialmente Camus siguieron insistiendo en una rebelión sin sistema histórico y sin una determinación elaborada de los fines y los medios; insistían en *l'homme revolté*, en el hombre que se ha rebelado, según la eficaz fórmula de Camus[14]. Esta diferencia es suficientemente importante, pero el impulso original, que los primeros diluyeron en aras de la metafísica hegeliana y los segundos preservaron con gran pureza, es

12. *Cfr.* la última frase de *El ser y la nada*, 1943: "*Toutes ces questions, qui nous renvoient à la réflexion pure et non complice, ne peuvent trouver leur réponse que sur le terrain moral. Nous y consacrerons un prochain ouvrage*". ["Todas estas preguntas, que nos remiten a la reflexión pura y no cómplice, sólo pueden hallar respuesta en el terreno moral. Les dedicaremos una próxima obra."]

13. *La Condition Humaine*, 1933; en inglés, *Man's Fate*, 1934.

14. Así se titula el último libro de Camus, *El hombre rebelde*, 1951.

el mismo: la cuestión no es que el mundo actual haya entrado en crisis y esté "fuera de quicio", sino que la existencia humana como tal es "absurda" porque presenta cuestiones irresolubles a un ser dotado de razón[15]. La náusea de Sartre ante una existencia que carece de sentido, esto es, la reacción del hombre ante la mera densidad y el-estar-dado del mundo, concuerda con su odio hacia los *salauds*, los filisteos burgueses, que en su complacencia creen vivir en el mejor de los mundos posibles. La imagen del burgués no es aquí la del explotador, sino la de este *salaud* satisfecho que adquiere una significación casi metafísica[16]. La salida a esta situación se abre cuando el hombre se vuelve consciente de que está "condenado a ser libre" (según la fórmula sartriana) y "salta" a la acción —justo como Kierkegaard saltaba a la fe desde la duda universal—. (El origen cartesiano del salto existencialista se manifiesta tanto en el salto a la acción como en el salto a la fe: el trampolín es la certeza de la existencia individual en medio de un universo incierto, incoherente e incomprensible, que sólo la creencia puede iluminar, como en Kierkegaard, o al que sólo la acción puede dotar de un sentido comprensible humanamente). La repulsión hacia una existencia absurda desaparece cuando el hombre descubre que él mismo no está dado a sí mismo, sino que a través del compromiso (*engagement*) puede llegar a ser quienquiera que elija ser. La libertad humana significa que el hombre se crea a sí mismo en un océano de posibilidades caóticas.

Sería una contradicción en los términos si esta salvación política en una situación nihilista o este salvarse del pensamiento a través de la acción desarrollara una filosofía política. No se puede esperar que de aquí salga siquiera una formulación de principios políticos en el más formal de los sentidos, por no hablar de orientar la elección política. Como filósofos, los existencialistas franceses pueden llegar al punto en que solamente la acción revolucionaria, la transformación consciente de un mundo sin sentido, es capaz de disolver la falta de sentido inherente a la absurda relación entre el hombre y el mundo; pero en los tér-

15. Acerca del carácter absurdo de la existencia humana, véase especialmente el libro anterior de Camus: *El mito de Sísifo. Ensayo sobre el absurdo*, 1942.

16. La novela *La náusea* (1938), escrita por Sartre antes de la guerra, constituye quizás la presentación más impresionante de esta actitud.

minos de sus propios problemas originales ellos no pueden indicar ninguna orientación. Desde la perspectiva del pensamiento puro, todas sus soluciones portan el signo de una futilidad heroica, más palpable en Camus y Malraux, quienes invocan las viejas virtudes en el espíritu de un desafío desesperado a su pérdida de sentido. Así, Malraux insiste en que el hombre se salva a sí mismo de la muerte a través del desafío a la muerte desde el coraje. Es por el carácter ilusorio de todas las soluciones que su propia filosofía generaba, por lo que Sartre y Merleau-Ponty simplemente adoptaron —superpusieron, por así decir— el marxismo como su marco de referencia para la acción, a pesar de que sus impulsos originales apenas debían nada al marxismo. No resulta sorprendente que, tras salir del *impasse* del nihilismo con argumentos esencialmente idénticos, ellos se separaran y adoptaran posiciones completamente diferentes en la escena política: dentro del campo de la acción, todo deviene enteramente arbitrario en tanto prometa un cambio revolucionario.

Se podría objetar que todo esto ofrece pocas esperanzas para la filosofía política y que, la mayoría de las veces, se asemeja a un juego muy complicado propio de niños más bien desesperados. El hecho, sin embargo, es que cada uno de estos hombres tiene una clara influencia en la escena política francesa y que ellos, más que ningún otro grupo, sienten la obligación de tomar partido en las cuestiones cotidianas, de convertirse en editores de diarios y hablar en mítines políticos. Sea lo que sea lo que uno pueda tener contra ellos, no puede negarse que se han tomado en serio el rechazo de la filosofía académica y el abandono de la postura contemplativa. Lo que les separa del marxismo o del gaullismo o de cualquier otro movimiento al que puedan unirse es, en primer lugar, en las palabras de un escritor inglés excelentemente informado, que nunca "buscan dar validez a sus razonamientos haciendo referencia a principios fijos"[17] y, en segundo lugar, que su revolución nunca está primariamente dirigida contra las condiciones sociales o políticas, sino contra la condición humana como tal. El coraje, de acuerdo con Malraux, desafía la condición humana de la mortalidad;

17. Everett W. Knight, "The Politics of Existentialism", en: *Twentieth Century*, agosto de 1954.

la libertad, de acuerdo con Sartre, desafía a la condición humana de "haber sido arrojado al mundo" (una noción que tomó de Heidegger); y la razón, de acuerdo con Camus, desafía a la condición humana de tener que vivir en medio del absurdo.

Su común denominador político puede describirse del mejor modo como una suerte de humanismo activista o radical que no se compromete con la vieja pretensión de que el Hombre es el ser supremo para el hombre, de que el Hombre es su propio Dios. En este humanismo activista, la política aparece como la esfera en que, por medio de los esfuerzos concertados de muchos, puede construirse un mundo que constantemente desafía y desmiente la condición humana; esto, a su vez, permitirá a la naturaleza humana, concebida como la del *animal rationale*, desarrollarse hasta el punto en que construye una realidad, en que crea condiciones suyas propias. Los hombres se moverán, entonces, en una realidad enteramente humanizada, hecha por el hombre, de modo que desaparezca el carácter absurdo de la vida humana —no, por supuesto, en lo que se refiere al individuo, pero sí en lo que se refiere a la humanidad en medio del artificio humano—. Al menos mientras viva, el hombre vivirá en un mundo suyo propio, coherente, ordenado y comprensible a la luz de su propia razón. Desafiará a Dios o a los dioses viviendo como si las limitaciones de su condición no existieran, aunque él como individuo nunca podrá esperar el escapar a ellas. El hombre puede crearse a sí mismo y convertirse en su propio Dios si decide vivir como si fuera un dios. De la paradoja de que al hombre, aunque no se haya hecho a sí mismo, se le tenga por responsable de lo que es, Sartre concluye que, por tanto, él tiene que considerarse como si fuera su propio Hacedor.[18]

Los elementos utópicos que están presentes en esta aproximación a la política, o más bien en este intento de salvar la propia alma a través de la acción política, son demasiado obvios como para que necesiten ser señalados. Lo que resulta interesante es que el intento de salvar la naturaleza humana a expensas de la condición humana tiene lugar en un tiempo en que todos estamos demasiado familiarizados con tenta-

18. Para una consideración de este humanismo activista, véase de Sartre *El existentialismo es un humanismo* y de M. Merleau-Ponty *Humanismo y terror* (1947).

tivas —en los regímenes totalitarios y, desafortunadamente, no sólo en ellos— dirigidas a cambiar la naturaleza humana mediante la modificación radical de sus condiciones tradicionales. Todos los variados experimentos de la ciencia y la política contemporáneas para "condicionar" al hombre no persiguen otro objetivo que la transformación de la naturaleza humana en aras de la sociedad. Me temo que sería demasiado optimista pretender que estos dos intentos opuestos estén igualmente condenados al fracaso. La naturaleza humana, con su impredecibilidad inherente (las "tinieblas del corazón humano" en lenguaje bíblico) —que filosóficamente significa que el corazón no puede ser definido como las demás cosas—, podría ser más proclive a someterse a "condicionamiento" y transformación (aunque tal vez sólo por un tiempo limitado) que la propia condición humana, que en todas las circunstancias parece permanecer como la condición en que la vida sobre la Tierra le ha sido dada al hombre en absoluto.

En comparación con el existencialismo francés, el interés por la política de la filosofía alemana contemporánea, en que Heidegger y Jaspers han estado en el primer plano durante más de treinta años, es menos directo y más elusivo. Las convicciones políticas apenas juegan aquí ningún papel, e incluso principios específicamente filosóficos sobre la política se hallan manifiestamente ausentes. Las contribuciones que Jaspers y Heidegger puedan haber hecho a la filosofía política deben buscarse en sus propias filosofías antes que en libros o artículos en que tomen posiciones explícitas sobre acontecimientos contemporáneos, o bien posiciones implícitas (y, entonces, siempre equívocas en alguna medida) en análisis críticos sobre la "situación espiritual de nuestro tiempo"[19].

19. La cita es el título bajo el que Jaspers publicó un análisis de las tendencias de la sociedad contemporánea, *La situación espiritual de nuestro tiempo*, 1931. En su *Origen y meta de la Historia*, 1949, dedica la segunda parte a una interpretación del mundo moderno. Ambas obras han aparecido en inglés: *Man in the Modern Age*, 1951, y *The Origin and Goal of History*, 1953. Aunque completamente distinta por su contenido, muestra, sin embargo, una preocupación similar por el mundo moderno la obra de Heidegger *Caminos del bosque*, 1950, y especialmente el ensayo "La época de la imagen del mundo", que en muchos aspectos se recoge y se revisa en su reciente conferencia titulada "La pregunta por la técnica", en: *Die Künste im Technischen Zeitalter* [*Las artes en la era técnica*], Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Schönen Künste [*Anuario de la Academia de Baviera de las Bellas Artes*], 1954.

Entre todos los filósofos que aquí hemos considerado, Jaspers ocupa una posición única en la medida en que sólo él es un discípulo convencido de Kant, lo que en nuestro contexto tiene un peso especial. Kant está entre los pocos filósofos a los que no se aplica la observación de Pascal que citábamos antes. De las tres célebres cuestiones kantianas —¿Qué puedo saber?, ¿Qué debo hacer?, ¿Qué me está permitido esperar?—, la segunda ocupa una posición clave en la propia obra de Kant. La, así llamada, filosofía moral de Kant es en esencia una filosofía política en la medida en que atribuye a todos los hombres aquellas facultades legisladoras y judicativas que, de acuerdo con la tradición, habían sido prerrogativas del hombre de Estado. Según Kant, la actividad moral es legislación —es actuar de tal modo que el principio de mi acción pueda convertirse en ley universal—, y ser un "hombre de buena voluntad" (su definición del hombre de bien) significa estar constantemente comprometido, no con la obediencia debida a las leyes existentes, sino con la actividad legisladora. El principio político regulativo de esta actividad moral legisladora es la idea de género humano.

Para Jaspers, como para Gilson, el acontecimiento político decisivo de nuestro tiempo es la eclosión de la humanidad desde su existencia puramente espiritual como un sueño utópico, o como principio orientador, hasta convertirse en una realidad política urgente en la actualidad. Por tanto, lo que Kant llamó una vez la tarea filosófica de futuros historiadores, a saber, escribir una historia *in weltbürgerlicher Absicht* (con propósito cosmopolita)[20], Jaspers ha estado en cierto modo tratando de llevarlo a cabo como filósofo, a saber: presentando una historia mundial de la filosofía como fundamento apropiado de un cuerpo político a escala planetaria[21]. Esto, a su vez, sólo ha sido posible gracias a que en la filosofía de Jaspers la comunicación constituye el centro "existencial" y se identifica de hecho con la verdad. La actitud

20. En su *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, 1784.

21. En esto consiste la intención central de su filosofía de la historia y su tesis de un "tiempo axial de la historia mundial" (que atraviesa el siglo V a.d.C. y se convierte en el origen de todas las grandes civilizaciones del mundo) tal como se lo presenta en el libro citado anteriormente [*Origen y meta de la Historia*]. Desde entonces, Jaspers ha estado trabajando sobre una "historia mundial de la filosofía".

adecuada del filósofo en la nueva situación global es la de "comunicación ilimitada", lo que implica fe en la comprensibilidad de todas las verdades, además de buena voluntad para revelar y para escuchar como condiciones primarias de un auténtico estar-juntos los hombres. La comunicación no es una "expresión" de pensamientos o sentimientos respecto de los cuales ella podría ser sólo secundaria; la verdad misma es de naturaleza comunicativa y desaparece fuera de la comunicación. El pensar deviene práctico, aunque no pragmático, en la medida en que necesariamente tiene que culminar en la comunicación si ha de alcanzar la verdad en algún sentido; es una actividad que se lleva a cabo entre hombres antes que el ejercicio de un individuo en su soledad libremente elegida. Hasta donde yo sé, Jaspers es el único filósofo que ha protestado contra la soledad; a él la soledad le parece "perniciosa" e incluso desea examinar "cada pensamiento, cada experiencia, cada asunto" en referencia a "lo que significan para la comunicación: ¿Son del tipo de los que pueden contribuir a la comunicación o del tipo de los que la impiden de antemano? ¿Seducen hacia la soledad o provocan la comunicación?"[22]. La filosofía se convierte aquí en mediadora entre múltiples verdades, no porque sostenga la única verdad válida para todos los hombres, sino porque sólo en una comunicación razonada lo que cada hombre cree en su aislamiento de todos los demás puede convertirse en algo humanamente y realmente *verdadero*. También aquí —si bien de un modo distinto— la filosofía ha perdido su arrogancia respecto de la vida común de los hombres; ella tiende a convertirse en *ancilla vitae* para todos los hombres en el sentido en que una vez la concibiera Kant, es decir, "portando la antorcha delante de su graciosa señora, más bien que la cola de su vestido por detrás de ella"[23].

Puede verse fácilmente que la filosofía cosmopolita de Jaspers, aunque parta del mismo problema del carácter actualmente efectivo de la humanidad, llega a una posición opuesta a la de Gilson y otros pensadores católicos. Gilson mantiene que "la razón es lo que nos divide; la

22. "Über meine Philosophie" ["Sobre mi filosofía"], recogido en *Rechenschaft und Ausblick* [*Balance y perspectiva*], 1951, p. 351ss.

23. La traducción [al inglés de la frase de Kant] está tomada de la versión inglesa de *La paz perpetua* realizada de Carl J. Friedrich, 1948.

fe es lo que nos une"[24], lo que, naturalmente, es cierto si consideramos a la razón como una facultad que se ejerce en soledad, inherente a cada uno de nosotros —que, cuando empezamos a pensar fuera del camino trillado de la opinión pública, nos conducirá necesariamente a resultados estrictamente individuales—. (La noción de que la razón innata pondrá automáticamente en relación la misma cosa con todos los hombres, o bien pervierte la facultad de la razón convirtiéndola en un mecanismo puramente formal, una "máquina pensante", o bien presupone una especie de milagro, que nunca sucede realmente.) La fe entendida como lo opuesto a esta razón subjetivista, cuya subjetividad no es muy distinta de la de los sentidos, está vinculada a alguna realidad "objetiva" capaz de unir a los hombres desde fuera, a través de la "revelación", en el reconocimiento de una única verdad. El inconveniente con este factor unificador en una futura sociedad universal residiría en que tal factor no existe nunca *entre* los hombres, sino por encima de ellos; desde una perspectiva política, compelería con igual autoridad a todos los hombres bajo un solo principio. La ventaja de la posición de Jaspers reside en que la razón puede convertirse en un vínculo universal porque ni está enteramente dentro de, ni necesariamente por encima de los hombres, sino, al menos en cuanto a su realidad práctica, entre ellos. La razón que no quiere comunicarse ya es "no razonable". Sólo tenemos que recordar la doble definición aristotélica del hombre —que el hombre es *zoon politikón* y *lógon ejon*, es decir, que, en la medida en que es un animal político, tiene la facultad de hablar, el poder de comprender, de hacerse comprender y de persuadir— para darnos cuenta de que en las definiciones de la razón de Jaspers resuenan experiencias políticas muy antiguas y auténticas. Por otro lado, parece bastante obvio que la "comunicación" —el término, así como la experiencia subyacente a él— tiene sus raíces no en la esfera política pública, sino en el encuentro personal entre un Yo y un Tú. Esta relación de diálogo puro se halla más cerca de la experiencia originaria del pensar —el solitario diálogo de uno consigo mismo— que de cualquier otra experiencia. Por el mismo motivo, contiene menos experiencia específicamente política que casi cualquier otra relación de nuestra vida cotidiana ordinaria.

24. Gilson, *op. cit.*, p. 284.

Las limitaciones de la filosofía de Jaspers en términos políticos se deben esencialmente al mismo problema que ha afectado como una plaga a la filosofía política casi a lo largo de toda su historia. Pertenece a la naturaleza de la filosofía el ocuparse del hombre en singular, mientras que la política no podría siquiera concebirse si no fuera porque los hombres existen en plural. O por decirlo de otro modo, las experiencias del filósofo —en la medida en que es filósofo— lo son con la soledad, mientras que para el hombre —en la medida en que es político— la soledad es una experiencia esencial, pero, no obstante, marginal. Puede ser —pero sólo apuntaré esta dirección—que el concepto heideggeriano de "mundo", que en muchos aspectos se halla en el centro de su filosofía, constituya un paso adelante para salir de esta dificultad. En cualquier caso, precisamente por definir la existencia humana como ser-en-el-mundo, insiste Heidegger en conceder significación filosófica a estructuras de la vida cotidiana que resultan completamente ininteligibles si no se concibe primariamente al hombre como existiendo junto con otros. Y el propio Heidegger ha sido muy consciente del hecho de que la filosofía tradicional "siempre ha pasado de largo y ha descuidado"[25] lo que era más inmediatamente manifiesto. Por esta misma razón Heidegger evitó con toda intención en sus primeros escritos el término "hombre", mientras que en sus últimos ensayos se inclina a tomar prestado de los griegos el término "mortales". Lo que importa aquí no es el énfasis sobre la mortalidad, sino el uso del plural[26]. Sin embargo, puesto que Heidegger nunca ha articulado las implicacio-

MUNDO en Heidegger

25. "Ein Blick auf die bisherige Ontologie zeigt, dass mit dem Verfehlen der Daseinsverfassung des In-der-Welt-seins ein Überspringen des Phänomens der Weltlichkeit zusammengeht" ["Una mirada a la ontología hecha hasta ahora muestra que con el errar la constitución del ser-ahí como ser-en-el mundo se produce un pasar por alto el fenómeno de la mundanidad"], *Ser y tiempo*, §14.

26. [La versión anterior dice a continuación:] Uno de los obstáculos decisivos que la filosofía pone en su camino cuando se ocupa de la política ha sido siempre el hablar del hombre en singular, como si hubiera algo semejante a una única naturaleza humana o como si originariamente un solo hombre hubiera habitado la Tierra. El problema siempre ha sido que toda la esfera política de la vida humana sólo existe en virtud de la pluralidad de los hombres, en virtud del hecho de que un solo hombre no sería humano en absoluto. En otras palabras, todos los problemas de la filosofía política comienzan donde la filosofía tradicional, con su concepto del hombre en singular, se detiene.

nes de su posición en este punto, puede que sea aventurado atribuir demasiada importancia a su uso del plural.

Entre los aspectos más perturbadores de la filosofía contemporánea bien puede hallarse el hecho de que las diferencias entre las varias escuelas y personalidades son mucho más llamativas que lo que tienen en común. Siempre que se suscitan discusiones entre ellos, es probable que el caos filosófico domine la escena hasta el punto de que no sea posible expresar siquiera una oposición significativa. El extraño tiene frecuentemente la impresión, sin embargo, de que todas estas consideraciones y nuevos intentos filosóficos se han desarrollado en un clima idéntico y lo han creado, y esta impresión tiene cierta parte de verdad. Lo que tienen en común es su convicción en la relevancia de la filosofía, y esto los distingue de todos los que tratan de trivializar la urgencia de las cuestiones filosóficas y de sustituirlas por algún tipo de ciencia o pseudo-ciencia, como el materialismo marxista, o el psicoanálisis, o el cálculo lógico, o la semántica, o lo que sea. Y esta solidaridad negativa contra las modas del presente toma su fuerza del miedo compartido a que algo como la filosofía y el filosofar puedan no ser posibles ni significativos bajo las circunstancias del mundo moderno. He dicho antes que la filosofía ha abandonado su proverbial torre de marfil y que el filósofo ha dejado de reclamar para sí la posición de "sabio" dentro de la sociedad. Inherente a este abandono de la posición tradicional es también una duda reflexiva sobre la viabilidad de la filosofía y, en este sentido, el ocuparse de la política se ha convertido en asunto de vida o muerte para la filosofía misma.

La cuestión parece estar en que la salida hegeliana, que llevaba de la preocupación por los asuntos políticos hacia la interpretación de la historia, ya no está abierta. Su presupuesto tácito consistía en que los acontecimientos históricos y la corriente entera de los sucesos pasados pudieran tener un sentido, y, a pesar de todo el mal y todos los aspectos negativos, pudieran revelar un sentido positivo a la mirada retrospectiva del filósofo. Hegel pudo interpretar el curso pasado de la historia en los términos de un movimiento dialéctico hacia la libertad y entender la Revolución francesa y a Napoleón Bonaparte en concordancia con esta interpretación. Hoy nada parece más dudoso que que

el curso de la historia en y por sí esté dirigido hacia el logro progresivo de mayores cotas de libertad. Si pensamos en términos de direcciones y tendencias, lo contrario se muestra como mucho más plausible. Además, el grandioso esfuerzo hegeliano de reconciliar el espíritu con la realidad dependía enteramente de la habilidad de armonizar y ver algo bueno en cada uno de los males. Su validez se mantuvo en la medida en que el "mal radical" (del que sólo Kant entre los filósofos tuvo el concepto, aunque apenas tuviera la experiencia concreta) no había tenido lugar. ¿Quién se atrevería a reconciliarse con la realidad de los campos de exterminio o a jugar al juego de la "tesis-antítesis-síntesis" hasta que su dialéctica descubriera un "sentido" en el trabajo esclavo? Siempre que hallamos argumentos similares en la filosofía del presente, o bien no nos convence su inherente falta de sentido de la realidad, o bien comenzamos a sospechar de que hay mala fe.

En otras palabras, el puro horror de los acontecimientos políticos contemporáneos, junto con las aún más horribles eventualidades que puede depararnos el futuro, se halla detrás de todas las filosofías a que hemos aludido. Me parece muy característico que ni uno solo de los filósofos haya mencionado o analizado en términos filosóficos este fondo de experiencia. Es como si en este rechazo a hacerse cargo de la experiencia del horror y a tomársela en serio, los filósofos hubieran heredado el rechazo tradicional a honrar la esfera de los asuntos humanos con ese *thaumádzein*, esa sorpresa admirativa ante lo que es tal y como es, que, de acuerdo con Platón y Aristóteles, se halla en el comienzo de toda filosofía, pero que, no obstante, ellos mismos se han negado a aceptar como condición preliminar de la filosofía política. Pues el mudo horror ante lo que el hombre puede hacer y ante aquello en que puede convertirse el mundo está relacionado en muchos sentidos con la muda admiración de gratitud de la que brotan las cuestiones filosóficas.

Una nueva filosofía política consistirá con toda probabilidad en la reformulación de la actitud del filósofo hacia la esfera política, o de la conexión entre la condición política y filosófica del hombre, o de la relación entre pensamiento y acción. Muchos de sus prerrequisitos existen ya, si bien a primera vista puede parecer que tienen más que ver con la eliminación de obstáculos tradicionales que con una nueva fundación. Entre estos prerrequisitos se hallan la reformulación del con-

cepto de verdad en Jaspers y los análisis de la vida cotidiana ordinaria de Heidegger, así como la insistencia de los existencialistas franceses en la acción en contra de todas las viejas sospechas filosóficas hacia ella —"su origen es desconocido, sus consecuencias son desconocidas, por tanto, ¿tiene la acción algún valor en absoluto?"[27]—. Crucial para una nueva filosofía política resultará una investigación sobre la importancia política del pensamiento, es decir, sobre el sentido y las condiciones que el pensamiento ofrece a un ser que nunca existe en singular y cuya esencial pluralidad está lejos de quedar explorada cuando se añade de la relación Yo-Tú a la comprensión tradicional de la naturaleza humana. Tales nuevos re-exámenes necesitan mantenerse en contacto con las cuestiones clásicas del pensamiento político tal como nos las presenta en distintas variaciones la filosofía católica contemporánea.

Pero todo esto no son sino prerrequisitos. Una auténtica filosofía política no puede surgir en última instancia de análisis de tendencias, compromisos parciales y reinterpretaciones; tampoco puede surgir de la rebelión contra la filosofía misma. Como todas las otras ramas de la filosofía, sólo puede brotar de un acto original de *thaumádzein* cuya sorpresa admirativa y, por tanto, impulso inquisitivo tienen ahora (o sea, contra la enseñanza de los antiguos) que apresar directamente la esfera de los asuntos humanos y de los hechos de los hombres. Ciertamente que para la realización de este acto, los filósofos, con sus intereses creados en no ser molestados y su experiencia profesional de soledad, no se hallan particularmente bien equipados. Pero si ellos van a fallarnos, ¿quién podrá conseguirlo?

27. Así se expresa Nietzsche en *La voluntad de poder*, § 291.

Índice temático y de nombres[1]

A puerta cerrada (Sartre), 235
Action Française, 189, 190.
Adamic, Louis, 106-07.
Adoctrinamiento, 372-74.
Adolf Hitler discípulo de los Sabios de Sion [*Adolf Hitler: Schüler der Weisen von Zion*] (Stein), 176.
Agrupación Coral, 83-84.
Agustín, san, 41-44, 390, 475.
Aislacionismo, 106.
Alemania: judíos en A., 78, 80, 84, 261-63; pasividad civil en A., 163-64, 354-55. *Vid. también* Alemania nazi, Alemania de posguerra, Filosofía de la existencia, Primera Guerra Mundial, Segunda Guerra Mundial, Terror nazi, Totalitarismo.
Alemania de posguerra: 301-26; actitudes hacia el trabajo en la A., 307-08; Berlín, 308-10; confusión de los hechos y la opinión en la A., 305-07; desnazificación, 310-16; evasión de la responsabilidad en la A., 303-05; federalización, 323-24; filosofía política, 531-36; judíos en la A., 261-63; libre empresa en la A., 316-22; neonazismo en la A., 345-46; planes de los aliados para la A., 145-48; sentimientos de Arendt sobre la A., 31-32.
Alemania nazi: antinacionalismo de la A., 156-57, 175-87, 350-51, 355-56; antisemitismo de la A., 285-88; asunción del poder por Hitler, 20-21, 28-29; A. y catástrofe cultural europea, 139-42; colaboración intelectual con la A., 27-8, 249-54; A. y conciencia, 465; confusión de hecho y opinión en la A., 305-07; A. y derrumbe de la sociedad tradicional, 139-42; estabilización interna de la A., 290-91, 427-28; A. y Heidegger, 218 n.4, 249, 251; identificación del pueblo alemán con la A., 153-56; incendio del Reichstag, 20-21, 349; A. e interés de Arendt en la política, 20-21, 28-29; A. y Kafka, 93-4; negación de la tradición en la A., 137-39; nihilismo en la A., 137, 180; A. y los padres de familia, 161-63; A. y el problema del mal, 168-69; propaganda, 153-54, 182-83, 247, 249-54; A. y propaganda aliada, 135-37, 153-54; propuesta de reserva judía, 287, 346-47; racismo, 420-22; simpatizantes con la A., 158; A. y teoría de la evolución, 410; A. vs. tiranía, 416; A. y veteranos, 139-40. *Vid. también* Alemania, Alemania de posguerra, Campos de concentración, Fascismo, Segunda Guerra Mundial, Terror Totalitario, Totalitarismo.
Alienación, 222.

1. Se reproduce el índice de temas y nombres de la edición norteamericana (con ciertas correcciones imprescindibles). Los títulos de obras han sido traducidos al español, aunque en el caso de la bibliografía secundaria se ofrece también el título original para su más fácil localización.

Alsop, Joseph, 331.
América. *Vid.* Estados Unidos.
Amerika [periódico rumano en Cleveland], 115.
Amerikai Magyar Nepszava [diario neoyorquino en húngaro], 127.
América (Kafka), 98, 235, 236.
Amor, 33-34, 236.
Antisemitismo: a. y antinacionalismo, 176-80; a. y emigración forzada, 285-86; a. y fascismo, 175-76, 184-87; historiografía del a., 484; a. e identidad judía, 23-26; a. y nazismo, 285-88; a. y salones de Berlín, 84; *Vid. también* Alemania nazi.
Antiestalinismo, 267-78; y conflictos internos bolcheviques, 268-69; a. e intelectuales estadounidenses, 276-78; a. y nacionalismo, 269-71; a. y situación política estadounidense, 267-74; terminología, 267-69. *Vid. también* Comunismo, Estalinismo, Ex-comunistas.
Antonescu, Ion, 270.
Antonini, Luigi, 112.
Anton Reiser (Moritz), 44.
Arendt, Hannah: actividad de escritura, 19; activismo en París, 26-28; emigración de A., 20, 21-22; A. y la filosofía, 17-18; formación de A., 25-26, 39; identidad judía de A., 22-25; interés en la política, 20-21, 28-29; A. y la lengua alemana, 29-30. Obras: *Eichmann en Jerusalén*, 32-34; «De la humanidad en tiempos oscuros: pensamientos sobre Lessing», 35; *Los orígenes del totalitarismo*, 483-92; *Raquel Varnhagen: vida de una mujer judía*, 29; *La condición humana*, 37-39.
Aristóteles, 226, 480, 498, 516, 534, 537.
Armas atómicas, 503-08.
Arnim, Achim von, 83, 84.
Aron, Raymond, 506.
Arte/artista: Broch acerca del a., 200-01; Dilthey acerca del a., 172-73; el a. y el genio, 102-03; Nietzsche acerca del a., 67.
Asociación Mundial Húngara, 115.
Asunto Dreyfus, 189, 479.
Ateísmo, 443-45, 489.
Autenticidad, 49-50.
Aventuras de la gracia (Maritain), 193.

Bäumler, Alfred, 251.
Belloc, Hilaire, 190.
Benjamin, Walter, 97.
Bergson, Henri, 63, 194, 526.
Bernanos, Georges, 148, 190, 191.
Bettelheim, Bruno, 298 n. 26.
Bidault, Georges, 143.

Bloy, León, 191.
Blumenfeld, Kurt, 21.
Bolchevismo. *Vid.* Antiestalinismo, Comunismo, Estalinismo.
Bolchevismo: una introducción al comunismo soviético [Bolshevism: an Introduction to Soviet Communism] (Gurian), 437-42.
Brecht, Bertolt, 162-63.
Brentano, Clemens, 82 n4, 83, 84.
Brinckmann, Karl Gustav von, 80.
Broch, Hermann, 197-202.
Buber-Neumann, Margarete, 338.
Bujarin, Nikolai, 268.
Burke, Edmund, 69.

Campe, Joachim Heinrich, 78.
Campos de concentración: administración de los c., 292-94, *id.* nn. 18-20; aislamiento de los c., 294-95, 366; estudio de los c., 245-46, 298-99; como experimento de dominación total, 295-98, 367-68; historia de los c., 285-87; como imagen del Infierno, 245-54; permanencia de los c., 292-93; porcentaje de personas que «se rompen» en los c., 298, *id.* n.26; primeros campos de las SA, 290-92. *Vid. también* Terror nazi, Terror totalitario.
Camus, Albert, 219, 234-39; C. acerca de la condición apátrida del hombre, 212-13, 236-38; C. y la filosofía política, 526-30; C. acerca del suicidio, 223; *Vid. también* Filosofía de la existencia.
Capitalismo, 60-62.
Carta Atlántica, 126-28.
Catolicismo, 63, 451-52, 522-26; revivir en Francia del c., 189-93; c. y san Agustín, 41-42, 44. *Vid. también* Cristianismo, Religión.
Ciencia: Dewey acerca de la c., 242-43; c. y comprensión del totalitarismo, 371 n.1, 376-77, 376 n.8; c. y estudio de los campos de concentración, 296-97; c. y filosofía existencial, 208; c. e Historia, 456-58; c. e ideología, 467-68; c. y nazismo, 249-54; relativismo de la c., 440-41; c. y religión, 279-80, 446, 452, 456-59. *Vid. también* Historia.
Cicerón, Marco Tulio, 488.
Clases sociales, 410, 414, 423; en la Alemania de posguerra, 321-22; derrumbe del sistema de c., 140-41, 512; c. y mujeres, 88-89; c. y pensamiento, 46, 61 n.44.
Clemenceau, Georges, 343, 479.
Colonialismo, 184-85.
Comité Americano para la Democracia en Italia, 112.
Comité Nacional de Americanos de Ascendencia Polaca, 115, 116.
Comprensión del totalitarismo, 359-70, 371-80; c. y acción, 390-91; c. y adoctrinamiento, 372-74; c. y autointerpretación, 407-08; c. y ciencia, 371 n.1, 376-77, 376

n.8, 408; c. y conocimiento, 375-77; c. y filosofía, 391; c. e historia, 359-360, 373-74, 386-90, 487-89; c. e imaginación: 392-93; importancia de la c., 375; c. y lenguaje popular, 377-79; c. y logicismo, 384-86; c. y perdonar, 372; c. y sinsentido, 380-84. *Vid. también* Totalitarismo.

Comunicación, 31, 226-27, 532-33.

Comunismo, 437-41; asunciones sobre el c., 438-39; c. y ateísmo, 447-49; c. y Estados Unidos, 121, 274-75, 499, 500-01; oposición al c., 327-30; organizado internacionalmente, 184-86; c. y religión, 438-40. *Vid. también* Antiestalinismo, Estalinismo.

Comte, Auguste, 456.

Contingencia, 208, 217.

Confesión, 44.

Conformismo, 511.

Conciencia, 44, 465-66.

Consejo Polaco Americano, 115.

Consejo Nacional Checoslovaco, 116.

Consejo Nacional de Defensa Serbio, 118.

Conservadurismo, 70-71, 341-42.

Coraje, 505, 506-07.

Criscuolo, Luigi, 113.

Cristianismo, 55, 208-09, 459; doctrina del Infierno, 459-65; c. y destino, 211-12; c. y trascendencia, 57-58; *Vid. también* Catolicismo, Kierkegaard, Protestantismo, Religión.

Culpa: c. e identificación del pueblo alemán con el nazismo, 153-60, 247-48; c. de los judíos, 32-33; Kafka acerca de la c., 92-94; c. y responsabilidad, 158-60; como situación límite, 208, 226.

Chambers, Whittaker, 472-75, 477-78.

Chaplin, Charlie, 99.

Charlas a la mesa con Hitler [*Hitler's Tischgespräche*] (Picker), 345-57.

Chesterton, G.K., 190-93.

Churchill, Winston, 157, 325.

Dacheröden, Caroline von, 78-79.

Darego, Joseph, 115.

Darré, Walter, 256.

Darwin, Charles, 410, 457 n.22.

Das Schwarze Korps [publicación de las SS], 182, 421.

Davies, Raymond A., 160.

De civitate Dei (san Agustín), 390-91.

De Gaulle, Charles, 142, 143, 146, 149-50, 271.

de Kérillis, Henri, 142.
de Laroche, Karl, 78.
Delos, J.-T., 255-60.
de Rougemont, Denis, 167-70.
Descartes, Renato, 444, 446.
Destrucción [el concepto de d. en Mannheim], 46 n.4.
Dewey, John, 241-43.
Diels, Rudolf, 290 n.14.
Dilthey, Wilhelm, 63, 171-74.
Disraeli, Benjamin, 177.
Dohna, Alexander von, 78, 79.
Doriot, Jacques, 270.
Dostoyevski, Fiodor, 445, 447.

Eichmann, Adolf, 32-33, 36.
Eigensatz, Christel, 80.
El castillo (Kafka), 94-96, 98.
El espíritu de las leyes (Montesquieu), 382, 383-84.
El extranjero (Camus), 235.
El filisteo antes, en y después de la Historia (Brentano), 84.
El idiota (Dostoyevsky), 447.
El libro negro: el crimen nazi contra el pueblo judío [*The Black Book: The nazi Crime against the Jewish People*], 245-49.
El mito del siglo veinte (Rosenberg), 251.
El mito de Sísifo. Ensayo sobre el absurdo (Camus), 236.
El proceso (Kafka), 92-94, 97-98.
Elssler, Fanny, 75.
Encrucijada de dos continentes: una federación democrática en Europa central y oriental [Crossroads of Two Continents: a Democratic Federation of East-Central Europe] (Gross), 195-96.
Engels, Frederich, 443n.1, 453, *id.* n.17, 456, 457 n.22, 458 n.27.
Esclavitud, 366, 450.
Espacio público, 38-39, 39-40, 54.
Espíritu, manifestación espiritual [en Mannheim], 45.
España, 176, 417.
Espíritu: atadura del e. a la situación, 45-47, 50-51; autocomprensión del e., 60; e. y clase social, 46, 61 n.44; desconfianza hacia el e., 58-59; e. e Historia, 53-54; e. y realidad, 51-52.
Estado: E. y nacionalismo, 255-60; restauración del E., 148-52; E. y verdad, 36. *Vid. también* Gobierno, Nacionalismo.
Estados Unidos: aislamiento de E., 272-73, 497; armas atómicas, 503-07; E. y el

comunismo, 121, 274-75, 499-501; riqueza de E., 497-500; sistema de libre empresa en E., 320. *Vid. también* Antiestalinismo, Visiones europeas de Estados Unidos.

Estalinismo, 332-37, 417-19; e. e ideología, 366-69, 423-28; e. y marxismo, 332-35, 438-39. *Vid. también* Antiestalinismo, Totalitarismo.

Ex-comunistas, 329-43, 471-82; e. vs. antiguos comunistas, 471-73; banalidad moral de los e., 337-39; conciencia de los e., 331-33; creencia en la dicotomía, 473-74; doctrina medios-fin, 339, 475-77, 481; e. y estalinismo, 332-37; extremismo de los e., 339-40; e. e historia, 477-78; oportunismo de los e., 331-32, 337-39; peligros de los e., 480-81; e. y semillas de totalitarismo, 340-43; ventajas de dar la bienvenida a los e., 327-28.

Exterioridad extática [en el pensamiento de Mannheim], 56.

Fascismo: f. y antisemitismo, 175-76, 184-87; f. y «católicos sin fe», 189-90; f. italiano, 137, 183, 417; f. y grupos de inmigrantes en Estados Unidos, 109-13, 115-16, 120-21; f. y nacionalismo, 257-60; organizado internacionalmente, 182-87. *Vid. también* Alemania nazi, Totalitarismo, Terror totalitario.

Faulkner, William, 507.

Federación de los países europeos como propuesta política, 125-31, 195-96, 272-73, 501-02.

Federico Guillermo III, 70.

Fedro (Platón), 462, 463 n.40,

Fenomenología, 204-07.

Filosofía: f. y comprensión del totalitarismo, 391; f. e individuo, 64-65; f. y realidad, 47-48, 426-27; relación de Arendt con la f., 17-18; f. vs. sociología, 45-48; f. y soledad, 432-33. *Vid. también* Filosofía de la existencia, Filosofía política.

Filosofía (Jaspers), 225.

«Filosofía de las vivencias», 64.

Filosofía de la existencia, 203-31; existencialismo francés, 526-31; f. y fenomenología, 204-07; Heidegger, 203, 218-25; Jaspers, 225-31; Kant, 207-14; Kierkegaard, 214-18; Schelling, 207, 210, 212-13.

«Filosofía de la vida», 63.

Filosofía política, 18, 515-38; en la Alemania de posguerra, 531-36; f. y existencialismo francés, 526-31; f. e Historia, 517-22, 536-37; f. y pluralidad de la humanidad, 535-36; f. y religión, 522-26; f. y totalitarismo, 537; f. y trabajo, 524-25; variedad dentro de la f., 533-34. *Vid. también* Política.

Fotitch, Constantin, 106.

Fragmentos de la historia reciente del equilibrio europeo de poder (Friedrich Gentz), 70.

Francia: filosofía existencialista, 233-39, 526-31; gobierno en el exilio, 148-50; renacimiento católico en F., 189-93; la Resistencia en F., 143-48.

Francisco de Asís, san, 60.

Franco, Francisco, 109, 417.
Frank, Hans, 287 n.8, 288 n.11.
Frank, Walter, 249, 250.
Freyer, Hans, 249.
Frick, Wilhelm, 290 n.14, 347.
Friedländer, Rebeca, 82, 82 n.3.

Gaus, Günter, 17-40.
Genelli, Hans, 80.
Gentz, Friedrich von, 69-75, 77, 80.
Gilson, Etienne, 522, 523, 525, 532, 533
Gleichschaltung [«uniformización» u «homologación» nazi], 27, *id.* n.7.
Gnosticismo, 169.
Gobierno: Kant acerca del g., 397-98; Montesquieu acerca del g., 396-405.
Goebbels, Joseph, 161, 284 n.4.
Goering, Hermann, 161, 248, 349.
Goethe, Johann Wolfgang von, 44, 79, 81, 84, 174.
Gorgias (Platón), 462.
Gran Bretaña, 501-02.
Griegos, 25, 42, 53, 214-15, 390, 505. *Vid. también* Aristóteles, Platón.
Gross, Feliks, 195-96.
Grupos inmigrantes en Estados Unidos, 105-34; aislacionismo, 125-27; conflictos entre g., 123-25; g. y Carta Atlántica, 126-28; g. y fascismo, 109-13, 115-16, 120-21; incongruencias políticas de los g., 120-21; g. y propuesta de federación europeas, 127-31, 132; judíos, 108, 132-33; organizaciones, 114-19; g. y la Segunda Guerra Mundial, 110-12, 121-23, 125-27; g. y el voto, 105-08, 121.
Gualtieri, Peter von, 80.
Guardini, Romano, 449 n.13, 523.
Guerra, 109-10, 503-05. *Vid. también* Primera Guerra Mundial, Segunda Guerra Mundial.
Gueto de Varsovia, 247.
Gurian, Waldemar, 437-41, 447 n.10.

Häcker, Theodor, 66.
Hallisch Annual [Anuario de Halle], 69, 72.
Hamsun, Knut, 315.
Harc [semanario húngaro en Nueva York], 116.
Hardenberg, Karl August von, 84.
Haym, Rudolf, 69, 72.
Hegel, Georg: H. y la filosofía de la existencia, 203-04, 210, 526, 527; acerca de la

Historia, 64-65, 102, 477, 519; H. y Kierkegaard, 64-65, 214, 216; acerca de la libertad, 417; H. y el nacionalismo, 258.

Heidegger, Martin, 435-36; acerca de la caída, 222-23, 228; H. y el destino, 212; H. y Dilthey, 173; H. y la filosofía de la existencia, 203, 218-25, 526, 530; H. y la filosofía política, 526, 530, 531, 535; acerca de la Historia, 519-22; H. y Husserl, 206; acerca de la muerte, 216, 224; H. y el nazismo, 218 n.4, 249, 251; H. y el problema del mal, 168; H. y la religión, 282; H. y la sociología, 49-50.

Heine, Heinrich, 85.

Herodoto, 37, 387.

Herz, Henriette, 69, 79, 81.

Herz, Marcus, 79.

Himmler, Heinrich, 161-62, 181 n.2, 253; H. y los campos de concentración, 288-89, *id.* nn.8, 11, 294 n. 20.

Historia: H. y comprensión del totalitarismo, 359-60, 373-74, 386-91, 487-88; Dilthey acerca de la H., 171-73; H. y Estado, 36; H. y estalinismo, 439-40; el estilo en la H., 485-86; la H. y los ex-comunistas, 477-78; Gentz acerca de la H., 73; Hegel acerca de la H., 64-65, 102, 477, 519; Mannheim acerca de la H., 53, 54, 61; H. y marxismo, 253, 409-10, 477-78; método en la H., 255, 484-86; H. y nacionalismo, 258-59; H. y política 477-78, 517-22; H. y religión, 459-60, 524-25; H. y ciencia, 456-58.

Hitler, Adolf, 161, 345-57; la asunción del poder, 20-21, 27-28; el carisma de H., 352-53, 458; acerca del espionaje, 349; acerca del Estado, 350-51; la glorificación de H., 345-46; H. y la ideología, 426-27; acerca del incendio del Reichstag, 349-50; logicismo de H., 356-57; H. y la propaganda, 247-48; responsibilidad por el terror nazi, 288 nn.9,10, 347-48, 426; superioridad de H., 353-54. *Vid. también* Alemania nazi.

Hobbes, Thomas, 221.

Hodges, H.A., 171-74.

Hofmannsthal, Hugo von, 205-07.

Holborn, Hajo, 396.

Holocausto. *Vid.* Alemania nazi, Campos de concentración, Terror nazi, Terror totalitario.

Hombre y mundo en los siglos dieciséis y diecisiete (Dilthey), 173.

Homero, 37.

Humboldt, Alexander von, 78, 79.

Humboldt, Wilhelm von, 69, 72, 74, 78-82, 83, 84.

Hume, David, 197.

Husserl, Edmund, 204-07, 218 n.4.

Ideología: i. y autocomprensión, 60; i. y ciencia, 467-68; i. y campos de concentración, 297-98; i. y esfera pública, 61; Marx acerca de la i., 452-56; i. y propaganda, 156-57; i. y realidad, 52-53, 426-27; i. y refutación, 47-48; i. y religión, 440, 447-48, 466-69; i. y la seguridad colectiva, 148-49; i. y totalitarismo, 417-29; i. y trascendencia, 57; i. vs. utopía, 55-56. *Vid. también* Fascismo.

Ideología y Utopía (Mannheim): 45-62; desconstrucción en *I.*, 46, 46 nota 4, 51-52, 58-59; economía en *I.*, 61-62; existencia humana en *I.*, 48-51; Historia en *I.*, 53-54, 61; *I.* y marxismo, 453; *I.* y teología negativa, 57; la atadura del pensamiento a la situación, 45-47.

Identidad judía: cómo se desarrolló en Arendt la i., 22-25; i. e Israel, 33-35; i. y política, 28, 34-35; i. y teología, 25; i. y terror nazi, 261-63.

Igualdad: i. y trabajo, 524-25; i. y totalitarismo, 414-15; i. y Estados Unidos, 497, 499, 511-12.

Ilustración, 72, 77.

Imaginación, 392-93.

Imhof, Amelie, 73, 75.

Imperialismo, 138, 192, 257-58, 260, 272-73, 317, 377-78.

Individualismo, 258.

Infierno, 245-54.

Inmadurez, 168.

Interés público, 38-39.

Ironía, 33.

Israel, 33-35, 108, 131.

Italia, 137, 183, 417.

Jackson, Robert H., 283 n.2.

Jaspers, Karl, 173, 206, 213, 261-65, 273; acerca de la existencia humana, 46, 48-49; J. y la filosofía de la existencia, 225-31, 526; J. y la filosofía política, 531, 532-35, 532 n.21; influencia en Arendt, 25, 39-40, 262-63; acerca de la muerte, 216; acerca de las situaciones límite, 208, 226-27, 230.

Juicios de Núremberg, 374-75.

Jünger, Ernst, 315.

Kafka, Franz, 91-104; *América*, 98, 235, 236; *El castillo*, 94-96, 98; *El proceso*, 92-94, 97-98; «Una confusión común», 100-101; K. y la Alemania nazi, 93-94; el funcionar en K., 98-99; irrealidad en K., 99-100; modernidad de K., 91; K. y la novela clásica, 102, 98-99.

Kant, Immanuel, 25, 103, 220, 224, 402-03; K. acerca del equilibrio de poder, 396; K. acerca del gobierno, 397-98; K. acerca de la guerra, 506; K. acerca de la imaginación, 486; K. acerca del juicio, 380; K. y la política, 18, 532, 533, 537; K. acerca de la realidad, 207-11, 218; K. y la religión, 280.

Kennedy, John F., 38.

Kierkegaard, Sören, 25, 58, 63-67, 102; K. y la Alemania de la primera posguerra, 63-64; K. acerca de la ciencia, 208; K. y la filosofía de la existencia, 214-18, 526, 528; K. y Jaspers, 226; K. acerca del salto a la fe, 444, 528.

Kittel, Gerhard, 249.

Kleist, Heinrich von, 83, 84.
Kraus, Karl, 160.
Krivitsky, W.G., 336.

Labor, 524-25.
La alternativa (Kierkegaard), 67.
La democracia en América (Tocqueville), 39, 494, 495-96.
La ética protestante y el espíritu del capitalismo (Weber), 60.
La muerte de Virgilo (Broch), 197-202.
Lannen Suometar [periódico finés en Estados Unidos], 119.
La nación [*La Nation*] (Delos), 255-60.
La náusea (Sartre), 235-37
La nueva ciencia de la política [*The New Science of Politics*] (Vögelin), 491.
La parte del diablo [*The Devil's Share*] (de Rougemont), 167-70.
La República (Platón), 462, 463 n.39.
Las Confesiones (san Agustín), 41-44.
Las moscas (Sartre), 238.
La Voce del Popolo [periódico italiano en Estados Unidos], 111.
Lenin, V.I., 417, 437-41.
Lessing, Gotthold, 79, 211.
Levin, Rahel. *Vid.* Varnhagen, Rahel.
Liberalismo, 71-72, 341, 474, 487.
Libertad: l. y armas atómicas, 504-05; l. y filosofía de la existencia, 528-30; l. y macartismo, 510-11; precio de la l., 33-35; l. y religión, 451-52, 451 n.14; l. y sociología, 56-59; l. y terror totalitario, 411-13.
Liga de la Virtud (*Tugendbund*), 78-79.
Liga Eslovaca, 115, 116.
Locke, John, 494.
Los últimos días de la Humanidad (Kraus), 160.
Los grandes cementerios bajo la luna (Bernanos), 191.
Los problemas del hombre (Dewey), 241-43.
Los protocolos de los sabios de Sión, 176-79.
Los profesores de Hitler [*Hitler's Professors*] (Weinreich), 249-54.
Los sonámbulos (Broch), 199.
Luis Fernando Príncipe de Prusia, 77, 80.
Lucinda (Schlegel), 72, 74, 81.
Lukács, George, 46.
Lutero, Martin, 41, 44, 450.
Luxemburgo, Rosa, 333.

Macartismo, 329, 509-13.
Maquiavelo, Nicolás, 390, 400.
Mal, problema del, 165-66, 167-70.
Malraux, André, 526, 527, 529. *Vid. también* Filosofía de la existencia.
Mannheim, Karl, 458. *Vid. también Ideology and Utopia* (Mannheim).
Maritain, Jacques, 190, 193-94, 523.
Maritain, Raïssa, 193.
Marwitz, Alexander von der, 85.
Marx, Karl, 457 n.22. *Vid. también* Marxismo.
Marxismo: m. y antiestalinismo, 267, 276; m. y comunismo, 438; m. y estalinismo, 332-35; m. y filosofía de la existencia, 529-30 ; m. e Historia, 253, 409-10, 477-78; acerca de la ideología, 452-56; acerca de la religión, 440, 447-48, 460-61, 466.
McCormick, Robert R., 126.
Meinecke, 523.
Mendelsohn, Shlomo,
Mendelsohn, Henriette, 80.
Merleau-Ponty, Maurice, 526, 527, 529. *Vid. también* Filosofía de la existencia.
Metternich, Príncipe, Clemens von, 70.
Militarismo, 138.
Mi lucha (Hitler), 250, 350.
Monnerot, Jules, 466-69.
Montesquieu, Charles Louis de Secondat, 381-84, 396-405, 491, 494.
Moritz, Karl Philip, 44.
Movimiento quiliástico, 61, *id.* n.44.
Movimiento socialdemócrata, 24.
Muerte, 201-02, 216, 224.
Mujeres: m. y salones de Berlín, 80-81; emancipación de las m., 17-19, 87-89.
Müller, Adam, 71, 72, 83, 84.
Mussolini, Benito, 417

Nacionalismo: n. y antiestalinismo, 269-71; n. y Estado, 257-60; n. y fascismo, 186-87, 257-59, 501-02; n. y fascismo italiano, 137, 417; historiografía del n., 255-56; oposición nazi al n., 155, 180-85, 501-02; n. paneuropeo, 270-71, 501-02; quiebra del n., 140-44, 176-80, 183-87, 501-02; n. y racismo, 256-58, 355-56.
Napoleón, 77 n.1, 82-83, 102, 355.
Naturalismo, 279-80.
Nazione Unita [periódico italiano en Estados Unidos], 111.
Neoplatonismo, 42.
Nerón, 416.
New Deal, 120.
New Yorski Dennik [diario eslovaco editado en Nueva York], 119.

New Yorske Listy [diario checo editado en Nueva York], 119.
Nietzsche, Friedrich, 102, 171, 210, 222, 226; N. y el ateísmo, 444; acerca de la ciencia, 379; acerca del destino, 212-13; N. y la filosofía de la existencia, 526; N. y Kierkegaard, 63, 67; acerca de la muerte, 216; N. y el nihilismo, 519; acerca de la política, 516; acerca de la realidad, 209; acerca de la soledad, 432-33.
Nada, 218-19, 223-24.
Nowiny Polskie [diario polaco en Estados Unidos], 117.
Nowy Swiat [publicación polaca en Estados Unidos], 116.

Orden de los Independientes Hijos de Italia, 112.

Pachta, Josephine, 80.
Palestina. *Vid.* Israel.
Parménides, 204.
Pascal, Blas, 444, 446, 447, 516, 518, 526, 532.
Patriotismo, 107-09.
Paul, Jean, 80.
Pearson, Drew, 112.
Péguy, Charles, 96, 161, 190-94.
Perdonar, 372.
Picker, Henry, 345-57.
Pieper, Joseph, 523.
Pietismo, 44.
Plan Marshall, 271, 273, 498, 500.
Plan Morgenthau, 146, 151.
Plan Schuman, 318.
Platón, 211; P. y la política, 461-64, 476, 515-17, 537; P. y la religión, 461-64, 522.
Plotino, 42.
Polonia, 148-49.
Política: p. y amor a grupos, 33-34; p. y asunción del poder por Hitler, 20-21; p. y espacio público, 39; p. e identidad judía, 28, 34-35; interés de Arendt en la p., 2-3, 20-21, 28-29; Gentz acerca de la p., 71-72; p. y grupos de lengua extranjera, 105-09; p. e Historia, 477-78, 517-22; p. y participación ciudadana, 39; p. y religión, 447-48, 459-66; p. y terror nazi, 245, 246. *Vid. también* Filosofía política *y entradas específicas.*
Pope, Generoso, 110, 112
Pragmatismo, 385.
Primera Guerra Mundial: IGM y antisemitismo, 141-42; causa y efecto en la IGM, 386-87, 387 n. 15; IGM y colapso del Estado, 141; IGM y grupos de inmigrantes en Estados Unidos, 108-109; IGM e interrupción de la continuidad, 197-99; propaganda, 135-36; Tratado de Versalles, 132-33, 151; veteranos, 139-40.

Progresso Italo-Americano, 110.
Protestantismo, 41-44, 60-61, 65-66. *Vid. también* Cristianismo, Religión.
Proust, Marcel, 197-98.
Psicoanálisis, 51-52.
Psicología de las concepciones del mundo (Jaspers), 218, 225-26.
Pyle, Ernie, 110.

¿Qué es metafísica? (Heidegger), 219.

Racismo: r. y nacionalismo, 256-58, 355-56; r. y totalitarismo, 422, 426. *Vid. también* Antisemitismo, Ideología.
Rauschning, Hermann, 330.
Refugiados, 319-320.
Refutación, 47-48.
Reinhardt, Karl, 387.
Relacionismo, 54.
Religión: r. y ateísmo, 443-45, 489-90; atracción de los intelectuales hacia la r., 279-82; r. y ciencia, 279-80, 446, 452, 456-59; r. y comunismo, 438-41, 443, 447-49, 451-52; doctrina del infierno, 459-65; r. y filosofía política, 447-48, 459-66; r. y guerra, 505-507; r. e Historia, 459-60, 524-25; r. y huida de la realidad, 168-69; r. e ideología, 440, 447-48, 466-69, 524; r. y Kafka, 94; r. y libertad, 450; r. y marxismo, 440, 447-48, 460-61, 466; r. y política, 443-69; r. y secularismo, 65-66, 444-45, 448-49, 456-59; teología negativa, 57; r. y totalitarismo, 489-90, 524. *Vid. también* Catolicismo, Cristianismo, Protestantismo y *entradas específicas*.
Responsabilidad: r. y culpa, 158-60; miedo a la r., 298, 303; r. y vergüenza, 164-65.
Revolución francesa 77, 102, 366, 495; R. y conservadurismo, 342; R. y existencialismo, 211, 224, 526; R. y Gentz 70, 73; R. y marxismo, 454-55.
Ritter, Gerhard, 252, 345, 352.
Röhm, Ernst, 268.
Romanticismo, 55, 66-67, 218 n.4, 280; R. y Gentz, 71, 73, 75; salones de Berlin, 78-84.
Rosenberg, Alfred, 251, 287 nn.7, 8, 347.
Rousset, David, 367.
Rühle-Gerstel, A., 87-89.

Sade, Marqués de, 526.
Saillant, Louis, 145.
Salomón, Rey, 391-392.
Salones de Berlín, 77-86.
Sartre, Jean-Paul, 219, 233-39; S. acerca del absurdo, 237-38; S. acerca del amor,

236; S. acerca de la condición apátrida del hombre, 236-37; S. y la filosofía política, 526-30. *Vid. también* Filosofía de la existencia.
Scheler, Max, 206.
Schelling, F.W.J., 207, 210, 212-13.
Schiller, Johann, 37.
Schlabrendorf, Karaline, 80.
Schlegel, Friedrich, 72, 74, 79, 80, 386; S. y salones de Berlín, 78-81.
Schleiermacher, Friedrich D.E., 65, 78, 79, 80.
Schlesier, Gustav, 69.
Schmitt, Carl, 249.
Scholem, Gershom, 22, 23.
Schrempf, Christoph, 63.
Secularismo, 65-66, 444-45, 448-49, 456-59.
Segunda Guerra Mundial: gobiernos en el exilio, 115-19, 148-50; IIGM y grupos de inmigrantes en los Estados Unidos, 110-12, 121-23; motivos nazis, 182-84; movimientos de resistencia, 143-48, 247, 312; planes de posguerra, 145-52; propaganda aliada, 135-37, 153-54; refugiados, 185-86, 319-320, 375 n.7.
Seguridad colectiva, 148-49.
Ser-ahí (*Dasein*), 220, 220-23.
Ser y tiempo (Heidegger), 219, 225, 519, 520-21, 521 n.6.
Sforza, Conde, 111, 112.
Silone, Ignazio, 338.
Simmel, Georg, 63, 526.
Simms, William Philip, 118.
Sionismo, 21, 131. *Vid. también* Israel.
Slovak V Amerike [publicación eslovaca en Nueva York], 117-118.
Socialismo, 421. *Vid. también* Comunismo, Marxismo.
Sociedad de Mesa Cristiano-Alemana, 84-85.
Sociedad Mazzini, 111.
Sociología: deconstrucción en s., 46 n.4; s. y existencia humana, 48-50, 54-56; s. vs. filosofía, 45-48; s. vs. psicoanálisis, 51-52; s. y realidad, 52-54; s. y religión, 467-68.
Sócrates, 215, 226.
Soledad, 38, 44, 431-34.
Sozialistiche Monatshefte [publicación del partido socialdemócrata alemán], 24.
Stalin, Josef, 150, 252-53, 426.
Stein, Alexander, 176.
Stein, Heinrich von, 72.
Strasser, Gregor, 268.
Strasser, Otto, 330.
Streicher, Julius, 161.
Sturzo, don Luigi, 111.
Suicidio, 223,
Surrealismo, 99.

Terror nazi: 359-70; carácter no utilitario del t., 30-31, 284-85, 288-89, 288 nn.9,10, 297, 365-66; complicidad del pueblo alemán con el t., 153-159, 263, 315-17; t. y comunicación, 31; culpa por el t., 153-156, 245-46; extensión planeada a otros grupos, 288 n.9, 288-89 n.11, 363; t. e Historia, 264-65; t. e identidad judía, 261-63; lo increíble del t., 30-31, 246-47, 283-84, 287-89, 298-99; naturaleza sin precedentes del t., 138, 283-85, 299, 365; t. y propaganda, 153-54; responsabilidad de Hitler en el t., 287-88 nn.8,9, 425-26; t. y vergüenza, 164-65. *Vid. también* Alemania nazi, Campos de concentración, Segunda Guerra Mundial, Terror totalitario.

Terror totalitario: 359-70; t. y aislamiento, 366, 429; t. y ciencia, 252-54; crecimiento del t. tras la estabilización, 287-91, 361-62, 365; como esencia del totalitarismo, 369-70, 411-13, 429-30; existencia continuada del t., 241-42, 360-63; como experimento en la dominación total, 295-98, 367-68, 490-91; legalización del t., 362-63; t. y ley de movimiento, 369-70, 414-17; naturaleza sin precedentes del t., 365; purgas, 366-67, 368-69; t. vs. tiranía, 359-60, 416-17. *Vid. también* Campos de concentración, Estalinismo, Terror nazi, Totalitarismo.

Tertuliano, 460.

Tiranía, 359-60, 397-99, 405-06, 414-17.

Tito, Josip Broz, 417.

Tocqueville, Alexis de, 39, 494, 495, 496, 511.

Tomás de Aquino, santo, 41, 193.

Totalitarismo, 327-29, 340-43, 359-70, 395-434; t. y atomización, 429-34; ciudadano vs. individuo, 400-02; t. y colapso de la moralidad, 382-84, 395-96; t. y conformismo, 511-12; t. y dictaduras, 417-18; como específico de un país, 418-19; t. y filosofía política, 536-37; t. e ideología, 417-29; t. e igualdad, 367-68, 414-15; t. y ley de movimiento, 409-14, 416-17, 420; t. y logicismo, 384-86, 409, 427-31; t. y naturaleza humana, 490-91; naturaleza sin precedentes del t., 359-61, 365, 386-87, 408-09, 419, 487; nihilismo del t., 518; t. y soledad, 431-33; t. y teorías de Montesquieu, 382-84, 395-407; t. vs. pragmatismo, 385; t. y religión, 489-90, 524; t. vs. tiranía, 359-60, 395, 415-17, 433. *Vid. también* Alemania nazi, Comprensión del totalitarismo, Comunismo, Estalinismo, Fascismo, Terror nazi, Terror totalitario.

Toynbee, Arnold, 457.

Trascendencia, 57-58.

Tratado de Versalles, 132-33, 151.

Trosky, Leon, 268, 269.

Trumbull, Robert, 495.

Trybuna [publicación semanal polaca en Estados Unidos], 117.

«Una confusión común» (Kafka), 100-101.

Unión Soviética, 127-28, 195-96. *Vid. también* Antiestalinismo, Comunismo, Estalinismo, Ex-comunistas, Totalitarismo, Terror Totalitario.

Unzelmann (actriz), 80.

Utopía, 55-56.

Valéry, Paul, 381.
Vansitartismo, 145, *id.* n.4.
Varnhagen, Karl August, 69, 72.
Varnhagen, Raquel, 69, 72, 74, 77, 79-83, 85.
Veit, Brendel, 78.
Veit, David, 80.
Veit, Dorotea Mendelssohn, 78.
Verdad, 35-36, 53-54.
Vergüenza, 164-65.
Vida y poesía (Dilthey), 173.
Visiones europeas de los Estados Unidos, 493-502; v. y antiestalinismo, 271-77; v. y armas atómicas, 503-07; v. y las incomprensiones de Hitler, 355; v. y macartismo, 509-13.
Vögelin, Eric, 448 n.11, 483-91.
Vogel, Richard, 119.
von Burgsdorf, Wilhelm, 80.
von Eckhardt, Tibor, 116, 120.

Weber, Max, 60, 457-58.
Wehrmacht, 153.
Weinreich, Max, 249-54.
Wiesel, Pauline, 72, 82 n.4, 83, 85.
Wilhelm Dilthey: una introducción [Wilhelm Dilthey: an Introduction] (Hodges), 171-74.
Wilhelm Meister (Goethe), 78.
Wordsworth, William, 392.

Yolles, P.P., 116.

Zinoviev, Grigori, 268.

COLECCIÓN ESPRIT

Títulos publicados

1. Martin Buber: *Yo y tú.*
   Traducción de Carlos Díaz. Tercera edición.

2. Miguel García-Baró: *Ensayos sobre lo absoluto.*

3. Jean-Luc Marion: *Prolegómenos a la caridad.*
   Traducción de Carlos Díaz.

4. Max Scheler: *El resentimiento en la moral.*
   Traducción de José Gaos. Edición de José María Vegas. Segunda edición.

5. Paul Ricœur: *Amor y justicia.*
   Traducción de Tomás Domingo Moratalla. Segunda edición.

6. Emmanuel Lévinas: *Humanismo del otro hombre.*
   Traducción de Graciano González R.-Arnáiz. Segunda edición.

7. Carlos Díaz: *Diez miradas sobre el rostro del otro.*

8. Emiliano Jiménez: *¿Quién soy yo?*

9. Olegario González de Cardedal, Juan Martín Velasco, Xavier Pikaza, Ricardo Blázquez y Gabriel Pérez: *Introducción al cristianismo.*

10. Franz Rosenzweig: *El libro del sentido común sano y enfermo.*
    Traducción de Alejandro del Río Herrmann. Segunda edición en preparación.

11. Emmanuel Lévinas: *De Dios que viene a la idea.*
    Traducción de Graciano González R.-Arnáiz y Jesús María Ayuso. Segunda edición.

12. Juan Martín Velasco: *El encuentro con Dios.*
Nueva edición, revisada por el autor. Segunda edición.

13. Gabriel Marcel: *Ser y tener.*
Traducción de Ana María Sánchez.

14. Paul Louis Landsberg: *Ensayo sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio.*
Prólogo de Paul Ricœur. Traducción de Alejandro del Río Herrmann.

15. Peter Schäfer: *El Dios escondido y revelado.*
Traducción de Laura Muñoz-Alonso.

16. Mariano Moreno Villa: *El hombre como persona.*

17. Ferdinand Ebner: *La palabra y las realidades espirituales.*
Traducción de José María Garrido.

18. Philippe Nemo: *Job y el exceso del mal.*
Traducción de Jesús María Ayuso Díez.

19. Elie Wiesel: *Contra la melancolía.*
Traducción de Miguel García-Baró.

20. Maurice Nédoncelle: *La reciprocidad de las conciencias.*
Traducción de José Luis Vázquez Borau y Urbano Ferrer Santos.

21. Martin Buber: *Dos modos de fe.*
Traducción de Ricardo de Luis Carballada.

22. Michel Henry: *La barbarie.*
Traducción de Tomás Domingo Moratalla.

23. Max Scheler: *Ordo amoris.*
Traducción de Xavier Zubiri. Edición de Juan Miguel Palacios. Segunda edición.

24. Jean Lacroix: *Persona y amor.*
Traducción de Luis A. Aranguren Gonzalo y Antonio Calvo.

25. Carlos Díaz: *Ayudar a sanar el alma.*

26. Emmanuel Mounier: *Mounier en la revista Esprit.*
Edición y traducción de Antonio Ruiz.

27. Emmanuel Lévinas: *Fuera del sujeto.*
Traducción de Roberto Ranz y Cristina Jarillet.

28. Jean Nabert: *Ensayo sobre el mal.*
Traducción de José Demetrio Jiménez.

29. Juan Luis Ruiz de la Peña: *Una fe que crea cultura.*
Edición de Carlos Díaz.

30. Jean-Louis Chrétien: *La llamada y la respuesta.*
Traducción de Juan Alberto Sucasas.

31. Josep M. Esquirol: *La frivolidad política del final de la historia.*

32. Gabriel Amengual: *Modernidad y crisis del sujeto.*

33. Hans Urs von Balthasar: *El cristiano y la angustia.*
Traducción de José María Valverde. Prefacio de Francesc Torralba.

34. Paul Ricœur: *Lo justo.*
Traducción de Agustín Domingo Moratalla.

35. Francesc Torralba. *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard.*

36. Claude Bruaire: *El ser y el espíritu.*
Traducción de Eduardo Ruiz Jarén. Prólogo de Denise Leduc-Fayette.

37. Wolfhart Pannenberg: *Metafísica e idea de Dios.*
Traducción de Manuel Abella.

38. Mauricio Beuchot: *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo.*

39. Francesc Torralba y Josep M. Esquirol (eds.): *Perplejidades y paradojas de la vida intelectual.*

40. Armando Rigobello: *El porqué de la filosofía.*
Traducción de José Manuel García de la Mora.

41. Gabriel Marcel: *Los hombres contra lo humano.*
Prólogo de Paul Ricœur. Traducción de Jesús María Ayuso.

42. Martin Buber: *El conocimiento del hombre. Contribuciones a una antropología filosófica.*
Traducción de Andrés Simón.

43. Patricio Peñalver: *Argumento de Alteridad.*

44. Iris Murdoch: *La soberanía del bien.*
Traducción de Ángel Domínguez Hernández.

45. Max Scheler: *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético.*
Traducción de Hilario Rodríguez Sanz.
Introducción de Juan Miguel Palacios. Tercera edición revisada.

46. Roman Ingarden: *Sobre la Responsabilidad. Sus fundamentos ónticos.*
Traducción y prólogo de Juan Miguel Palacios. Segunda edición.

47. Catherine Chalier: *Por una moral más allá del saber.*
Traducción de Jesús María Ayuso.

48. Lluís Duch: *Sinfonía inacabada. La situación de la tradición cristiana*
Traducción de Marián Esteban Álvarez.

49. Rodrigo Guerra López: *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla.*

50. Robert Legros: *El advenimiento de la democracia.*
Traducción de Jesús María Ayuso Díez.

51. Emmanuel Lévinas: *Difícil libertad.*
Traducción de Juan Haidar, Soedade López Campo y Jesús María Ayuso.

52. Juan Miguel Palacios: *El pensamiento en la acción.*

Colección Esprit

Últimos títulos publicados

21. Martin Buber: *Dos modos de fe*
22. Michel Henry: *La barbarie*
23. Max Scheler: *Ordo amoris*
24. Jean Lacroix: *Persona y amor*
25. Carlos Díaz: *Ayudar a sanar el alma*
26. Emmanuel Mounier: *Mounier en Esprit*
27. Emmanuel Levinas: *Fuera del sujeto*
28. Jean Nabert: *Ensayo sobre el mal*
29. Juan Luis Ruiz de la Peña: *Una fe que crea cultura*
30. Jean-Louis Chrétien: *La llamada y la respuesta*
31. Josep M. Esquirol: *La frivolidad política del final de la historia*
32. Gabriel Amengual: *Modernidad y crisis del sujeto*
33. Hans Urs von Balthasar: *El cristiano y la angustia*
34. Paul Ricœur: *Lo justo*
35. Francesc Torralba: *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*
36. Claude Bruaire: *El ser y el espíritu*
37. Wolfhart Pannenberg: *Metafísica e idea de Dios*
38. Mauricio Beuchot: *Las caras del símbolo: el icono y el ídolo*
39. F. Torralba y J. M. Esquirol (eds.): *Perplejidades y paradojas de la vida intelectual*
40. Armando Rigobello: *El porqué de la filosofía*
41. Gabriel Marcel: *Los hombres contra lo humano*
42. Martin Buber: *El conocimiento del hombre. Contribuciones a una antropología filosófica*
43. Patricio Peñalver: *Argumento de alteridad*
44. Iris Murdoch: *La soberanía del bien*
45. Max Scheler: *Ética*
46. Roman Ingarden: *Sobre la responsabilidad*
47. Catherine Chalier: *Por una moral más allá del saber*
48. Lluís Duch: *Sinfonía inacabada*
49. Rodrigo Guerra López: *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla*
50. Robert Legros: *El advenimiento de la democracia*